بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القـــرى

كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) : ليلى بوزي الغامدي الحربي كلية : الدعوة وأصول الدين قسم : العقيدة

الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الماجستير في تخصص : العقيدة

عنوان الأطروحة : ((موقف أهل السنة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين))

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه _ والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٨/٨/١٤١٩هـ _ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ،وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ...

والله الموفق ...

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم : أحمد سعد حمدان	الاسم : عبد الله الغنيمان	الاسم : محمد عبد الرحمن السديس
التوقيع :	التوقيع :	التوقيع : محمد السديس

يعتمد

رئيس قسم العقيدة

الاسم : د. أحمد عبد اللطيف

التوقيع :

• يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

موقف أهل السنة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم العقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور
بركات عبدالفتاح دويدار

إعداد الطالبة
ليلى نوري المغامسي الحربي

[الجزء الثاني]

١٤١٨هـ - ١٤١٩هـ


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

تتناول هذه الرسالة الجانب العقدي في علاقة السبب بالمسبب عند أهل السنة والجماعة، وبعض الفرق المخالفة. وتوضح الاضطراب الحاصل بين الإفراط والتفريط في هذا المعتقد. وتعلقه ببعض قضايا العقيدة وتعرض بعض الأحكام والآثار المترتبة على ذلك.

ولقد ظهر لي فيها أن أهل السنة والجماعة يعتقدون بتأثير السبب في المسبب بإذن الله تعالى عند وجود الشروط وانتفاء الموانع، لذلك فلابد من الاعتماد على الله عز وجل عند الأخذ بالأسباب، استدلالاً بالكتاب والسنة وسير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والسلف الصالح رضوان الله عليهم، وأن الأسباب من قدر الله وقضائه، والدعاء سبب من الأسباب، والخوارق خارجة عن هذه العلاقة لإظهار الإعجاز.

فترتب من جراء ذلك إخلاص العبادة لله عز وجل، وتسخير مقدرات الكون لخدمة الإنسان، والاستعانة بذلك على أمور الآخرة.

وأثبتت الدراسة موقف السلف من السحر وردت على المخالفين لهم إفراطاً أو تفريطاً، كما بينت من معتقدات الفرق المختلفة في السببية مايلي :

١ - أن الفلاسفة يعتقدن بالحتمية الضرورية في الأسباب وعلاقتها بمسبباتها.

٢ - أن المعتزلة يعتقدون بالإيجاب في الأسباب والمسببات، والعلل والمعلولات.

٣ - أن الأشاعرة يعتقدون بالعادة - أي أن المسبب يحدث عند وجود السبب عادة ويعرف ذلك بتكرار المشاهدة - ولا يعترفون بتأثيرها.

٤ - أما الصوفية فيعتقدون أن من كمال التوحيد هو ترك الأسباب وإن كانوا يعترفون بتأثيرها.

ولقد نوقشت كل هذه الأفكار من وجهة نظر السلف الصالح وأجيب عن كل الاشكالات التي ترد عليهم.

والله الموفق.

عميد كلية الدعوة وأصول الدين	المشرف الدكتور	الطالبة
د. محمد سعيد محمد بخاري	أحمد محمد البناني	ليلى نوري المغامسي الحربي
	التوقيع :	التوقيع :

بعـد أن تعـرفنا على منهـج أهل السنة والجـمـاعـة في الأسـبـاب ، سوف نتعرف في هذا الباب على المذاهب المخالفة سواء من ناحية الإفراط أو التفريط في الأسباب، والأخذ بها، والاعتماد عليها، أو إهمالها. مع الرد على المذاهب ونبين الحق في القضايا المعروضة فيها .

ونسأل الله عز وجل العون والتوفيق في ذلك .

الفصل الأول

الأسباب عند الفلاسفة

* تمهيد .

المبحث الأول : تقرير المذهب .

المبحث الثاني : شبهة الفلاسفة في الأسباب والرد عليها .

المبحث الثالث : موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة :

* الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند الفلاسفة .
* الأسباب وعلاقتها بالقدر عند الفلاسفة .
* الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند الفلاسفة .
* الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند الفلاسفة .

المبحث الرابع : الآثار المترتبة عليها .

قد تعرفنا في تمهيد الرسالة على مصطلحات الفلاسفة في السبب أو المسبب، أو مايتعلق بهما من مصطلحات، ونريد هنا أن نتعرف على مذهبهم وعقيدتهم في الأسباب والمسببات والعلاقة بينهما، وما هي الشبهة التي بنوا عليها مذهبهم، والرد عليهم على ضوء منهج أهل السنة والجماعة.

وسوف نعرض بإذن الله كذلك بعض الآثار المترتبة على ذلك، وبعض القضايا المتعلقة بالأسباب من ناحية العقيدة عندهم .

ونسأل الله العون والسداد .

المبحث الأول

تقرير المذهب عند الفلاسفة

المبحث الأول

تقرير المذهب عند الفلاسفة

يذهب الفلاسفة إلى الإقرار بالسببية، أو العلية، ولكن على أي كيفية كان هذا الإقرار؟!. نجد أن الفلاسفة يعتقدون أن الله عز وجل، علم بالموجودات على نظام ترتب السبب والمسبب، فصدرت الموجودات من ذاته، وذلك بأن صدر منه العقل الأول، فعلم ذاته، وعلم نظام الخير الذي علمه الله عز وجل، فصدر عنه العقل الثاني، ونفس، وفلك، فعقلت نظام الموجودات، وعقلت ذاتها، وعقلت العقل الأول، وعقلت المبدأ الأول وهو الله عز وجل. فصدر عنه العقل الثالث، ونفس، وفلك، فعقل العقل الأول والثاني، وعقل نظام الموجودات، وعقل ذاته، وعقل المبدأ الأول، فصدر عنه العقل الرابع . . . وهكذا. حتى العقل العاشر، أو العقل الفعال، أو العقل الفياض، ونفس، وفلك وهوفلك القمر. فيعقل كل ماسبق فيفيض عنه الهيوله، عالم المحسوسات، فتحصل امتزاجات، وتصادمات بين عالم المادة، فيفيض نتيجة ذلك المعادن، والإنسان، والحيوان، والنبات. فتحصل بينها مصادمات أرضية، من خلال الفاعل، والقابل، فتحدث الحوادث الكونية حسب النظام الضروري للكون. يقول ابن سينا: «لاتجد إن طلبت ملخصاً إلا أن تقول: إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولاً فيضانه. وكل ذلك هو العناية(*) . . . . »أ. هـ[1].

(*) العناية هي: إحاطة علم الأول: بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل. حتى يكون على أحسن نظام. وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به، فيكون الموجود وفق النظام، على أحسن النظام، من غير انبعاث وطلب من الأول الحق. «ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٩٨-٢٩٩».

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص١٣١-١٣٢.

فعلم البارئ، وحكمته - التي هي علمه التام عندهم - سبب في وجود الأشياء؛ لأنه يعلمها على وجه كلي لايتغير. فتصدر من ذاته بواسطة العقول على حسب ذلك العلم، فلو كان هناك تغيير لهذا النظام في ترتب المسبب على سببه، بوجود عارض ما، لكان قادحاً في علم البارئ، وتنقيصاً له؛ لأنه علم الأشياء قبل صدورها بشكل كلي.

يقول ابن سينا: «العلم في الأول غير مستفاد من الموجودات، بل من ذاته. فعلمه سبب لوجود الموجودات، فلا يجوز على علمه التغيير...»أ.هـ[1].

فالأسباب تنتج مسبباتها، على حسب نظام الكون الصادر عن ذات الأول، على حسب علمه بواسطة العقول. فالسبب ينتج مسببه ضرورة دون اختيار أو إرادة.

ومن أمثلة الأسباب الكونية الكسوف مثلاً، فإن الفلاسفة يعتبرون أن علم الله عز وجل بالكسوف علماً كلياً، من حيث حدوثه بسبب مقابلة القمر للشمس، ومنع شعاع نورها من الوقوع على الأرض. يقول ابن سينا: «الأشياء الجزئية، قد تعقل كما تعقل الكليات، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به.

كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات.

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن، أو قبله، أو بعده.

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر، وهو جزئي ما، وقت كذا، وهو جزئي ما، في مقابلة كذا.

ثم ربما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع، أو لم يقع...»أ.هـ[2].

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص١١٦.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٨٦-٢٨٧.

فعلم الأول - بأنه كلما تعرض القمر بين الشمس وبين سكان الأرض، انكسفت الشمس- علم كلي لايتغير ولا يتبدل، قبل الكسوف، ومعه، وبعده.

لكن تحديد أزمنة وقوع كسوفات متعددة، وعدم وقوعها في فترة أخرى تتغير، فالله عز وجل - كما زعم الفلاسفة - يمكن أن تحصل كسوفات وهو لايعلمها علماً جزئياً، زمانياً؛ لأن علمه ثابت كلي فهو منزه عن التغيير(١). يقول ابن سينا: «فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه؛ الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر...»أ. هـ(٢).

فالأسباب ومسبباتها واقعة على حسب نظام الكل، الذي صدر من الأول، على حسب علمه. فترتب مسبباتها عليها ضروري لا يتغير؛ لأن علمه ثابت لايتغير.

أما الذي يتغير فهو الجزئيات الزمانية فقط، أي: أوقات حدوث الأسباب ومسبباتها، أما نظامها الكلي في ترتيبها على بعضها البعض غير متغير، بل ضروري الحدوث.

فكل شيء مطبوع على مايحصل منه، على حسب صدوره وفيضانه، ليس له إرادة ولا اختيار(*). فالنار تحرق القطن ضرورة، دون إرادة، أو اختيار، فهي مطبوعة على ذلك.. وهكذا.

أما بالنسبة لابن رشد(**) وإن كان يقول بالضرورة الحتمية، إلا أنّ له مبرراً آخر

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨٨-٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٥-٢٩٦.

(*) سيتضح ذلك من خلال عرض شبهتهم في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

(**) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبوالوليد، الفيلسوف، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية. وله عدة مصنفات منها: «فلسفة ابن رشد»، «التحصيل»، «تهافت التهافت»، ولد سنة ٥٢٠هـ، وتوفي سنة ٥٩٥هـ بمراكش، اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، أحرق المنصور بعض كتبه. «الأعلام، للزركلي، ج٥، ص٣١٨».

غير العلم الكلي، والصدور بالنظام السابق عند ابن سينا، وإنما مبرره هو الحكمة التامة، والإتقان من الله عز وجل. يقول ابن رشد: «وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لايمكن أن يوجد أتقن ولا أتم منه؛ وأن الامتزاجات محدودة مقدرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وأن هذا دائماً لايختل؛ لم يكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق(*) . . . . »أ. هـ(١).

وهذا القول من ابن رشد نتيجة احتمالات سابقة فرضها وهي: قوله: « . . . وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لايخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطراد مثل كون الإنسان متغذياً، وإما أن يكون من وجودها من أجل الأفضل أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الإنسان له عينان، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من جهة الاضطراد فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على الإتقان . . . »أ. هـ(٢).

فيرى ابن رشد أن العناية الإلهية هي السبب في نظام الكون، بواسطة الأجسام السماوية، والقوى والنفوس الطبيعية. فالإنسان بالإرادة والاختيار، وفسر ذلك بالتأثير الداخلي، والخارجي له. فيقول: «فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو

(*) يقصد ابن رشد بالاتفاق قول الأشاعرة بالعادة في الأسباب والمسببات، الذي سيأتي عرض مذهبهم إن شاء الله تعالى.

(١) ابن رشد، فلسفة ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص١١٥-١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٤.

ضرورة محدودة مقدر وليس يلقى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا . . . »[١] أ . هـ ، والحيوان والجمادات والموجودات الأخرى بالطبع فيقول : « . . . . جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهي الحركة التي تطلب بها غايتها التي من أجلها خلقت وذلك بين : أما جميع الموجودات فبالطبع ، وأما الإنسان فبالإرادة . . . »[٢] أ . هـ .

ثم بين ابن رشد أن العالم بنظامه ، وسريانه على ترتيب معين كالحيوان الواحد الذي ارتبطت جميع أجزائه بقوة واحدة صار بها واحد[٣] .

فالعناية المقصودة عند ابن رشد عناية ضرورية تابعة لحركات شوقية كأستاذه أرسطو في قوله بالحركة الشوقية ، ولكن ابن رشد يعترف بالعناية الإلهية .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٨ .

(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١١٥ - ١١٩ بتصرف .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

المبحث الثاني

شبهة الفلاسفة في الأسباب والرد عليها

المبحث الثاني

شبهتهم والرد عليها

قد عرضنا سابقاً مذهب الفلاسفة في مبدأ السببية ، وقولهم بالعلاقة الضرورية بينهما ، أي بين السبب والمسبب . وذكرنا أقوال أشهر علمائهم من فلاسفة الإسلام كما يدعون ، ونريد هنا في هذا المبحث أن نتعرف على سبب اعتقادهم بهذا المبدأ بهذه الكيفية ، وهل هو اعتقاد صحيح أم فاسد ؟ من خلال عرض الشبهة ومناقشتها .

أولاً : قولهم بعلم الله عز وجل بالكليات ، وصدور الموجودات، وكيفية ذلك :

نجد أن مصدر قول الفلاسفة بالحتمية الضرورية هو قولهم بنظرية الفيض ، بأنَّ كل شيء صادر عن الذي قبله ضرورة على نظام معين ، دون إرادة ، أو اختيار . فالكل مطبوع على عمله ، وحركته ، وتناسب مصادمت بعضها ببعض .

فكيف يكون ذلك ؟

نجد أن الفلاسفة يعتقدون أن الله عز وجل علم بالموجودات على نظام ترتب السبب والمسبب ، فصدرت الموجودات من ذاته ، وذلك بأن صدر منه العقل الأول ، فعلم ذاته ، وعلم نظام الخير الذي علمه الله عز وجل ، فصدر عنه العقل الثاني ، ونفس ، وفلك ، فعقلت نظام الموجودات ، وعقلت ذاتها ، وعقلت العقل الأول ، وعقلت المبدأ الأول وهو الله عز وجل . فصدر عنها العقل الثالث ، ونفس ، وفلك ، فعقل العقل الثاني ، وعقل نظام الموجودات ، وعقل العقل الأول ، وعقل ذاته ، وعقل المبدأ الأول ، فصدر عنه العقل

الرابع، . . . وهكذا. حتى العقل العاشر، أو العقل الفعال، أو العقل الفياض، ونفس، وفلك وهو فلك القمر. فيعقل كل ماسبق فيفيض عنه الهيوله، عالم المحسوسات، فتحصل امتزاجات وتصادمات بين عالم المادة، فيفيض نتيجة لذلك المعادن، والإنسان، والحيوان، والنبات. فتحصل بينها مصادمات أرضية، من خلال الفاعل، والقابل، فتحدث الحوادث الكونية.

والحركات الكونية تابعة لحركات الفلكية ضرورة، وما ذلك إلا أن الأفلاك تتحرك اشتياقاً إلى الأول، فتتحرك حركات، تحدث من خلالها حركات الكائنات الأرضية وأحوالها.

يقول ابن سينا: «ذات البارئ خير محض وهو يعقل ذاته ويعقل أنه يصدر عنه هذه الأشياء فيعرف خيريتها ووجه الحكمة فيها. . .»أ. هـ(١).

ولكن ابن سينا يوضح بعد ذلك أن الأول عقل محض فلا تجوز عليه الكثرة مع علمه بلزوم الكل عنه لذلك فاض عنه عقله الأول.

يقول ابن سينا: «. . . فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة. . . . فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً، بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة وهو أول العقول المفارقة. . .»أ. هـ(٢).

من ثم عندما صدر عنه العقل الأول بدأت الكثرة، فعقل العقل الأول ذاته، وعقل المبدأ الأول «واجب الوجود».

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص١٠٣.

(٢) ابن سينا، النجاة، ص٢٧٥.

يقول ابن سينا : «فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت ولايمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ماأقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود «ووجوب وجوده بأنه عقل» وهو يعقل ذاته . ويعقل الأول . فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنه الوجود في حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول وليست الكثرة له عن الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة أضافية . . . »أ . هـ[1] .

فالأول صدر عنه العقل الأول ، والعقل الأول يصدر عنه العقل الثاني ، ونفس ، وفلك ، والعقل الثاني يصدر عنه العقل الثالث ، ونفس ، وفلك ، وهكذا . وفيهم كثرة من حيث أن العقل الأول علم ذاته ، وعلم ذات الأول ، وصدر عنه العقل الثاني ، والعقل الثاني علم الأول ، وعلم بالعقل الأول ، وعلم بذاته ، وصدر عنه العقل الثالث . . . وهكذا .

يقول ابن سينا : « . . . وقد بان لنا - فيما سلف - أن العقول المفارقة كثيرة العدد ، فليست إذاً موجودة معاً من الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه . ثم يتلوه عقل وعقل ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل التثليث المذكور فيه والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة . . . »أ . هـ[2] .

---

(١) المصدر السابق ، ص٢٧٦-٢٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٧٧ .

ولا تستمر هذه السلسلة إلى مالانهاية بل تنتهي إلى العقل الفعال .

يقول ابن سينا : « . . وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا . . . »أ . هـ[١] .

ثم بعد هذه العقول يصدر عالم المحسوسات ، وعالم المادة ، فتحدث فيه امتزاجات بسبب حركات الكواكب .

يقول ابن سينا : «ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولايزال يلحظ درجات فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية ، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها ، ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فتلبس أول شيء صورة العناصر . ثم تتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس مافيه المادة ، ثم العناصر ، ثم المركبات الجمادية ، ثم الناميات ، وبعدها الحيوانات ، وأفضلها الإنسان . . . »أ . هـ[٢] .

فعالم المادة كما سبق أن قلنا تحدث فيه امتزاجات بفعل حركات الكواكب ، وماذلك إلا لتعقلها للأول ، فتشتاق إليه ، فتتحرك ، وكذلك النفوس تتصور أحوالاً فتشوق للأول . يقول ابن سينا : « . . والفلك والكواكب تعقل الأول فيستفزها الالتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة . . . »أ . هـ[٣] .

ويقول : « . . . النفوس الفلكية تتصور أحوالاً تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٢٩٩ .

(٣) ابن سينا ، التعليقات ، ص١٠٣ .

ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة، فتكون من حركاتها هذه الكائنات وتلك الأحوال لو أدركناها كما ندركها الآن . . . »أ. هـ[١].

فالآن نصل إلى مانريده من العقول العشرة في هذا البحث وهذه الشبهة وهو كيفية تأثير هذه الحركات على الأسباب الكونية وعلاقتها بقانون السببية ؟

فكل حادث في الكون له حركة معينة تحركه، فإذا كانت الحوادث تابعة للحركات، والحركات تابعة للأول، الذي علم الموجودات على نحو السبب والمسبب، ونظام معين، فهي حركات ضرورية، تنتج عنها حوادث ضرورية، لاتتغير، لأنها تابعة لعلم الأول.

يقول ابن سينا : «الأسباب السابقة واللاحقة غير متناهية . ولايمكن الإنسان أن يقف عليها فإنها تابعة لحركات الفلك الغير متناهية، إذ كل حادث فسببه حركة فإن حركة ما أوقعت في نفس الإنسان أن يزرع، وحركة أخرى كانت سبباً للزراعة، وحركة أخرى كانت سبباً لاستعداد البذر للنبات، فإن البذر لما حصل في الأرض حصل على نسبة أخرى صار بها مستعداً لقبول صورة النباتية من مفيد الصور . ثم كذا وهلم جرا، لأن البذر يتجدد له بسبب يتجدد حركات إلى أن يحصد ويؤكل ويستحيل مثلاً منياً ويصير إلى رحم ويتكون منه حيوان . وهذه الأسباب هي معدات[*] وهي تتجدد وتعدم»أ. هـ[٢].

ثم يعلق بعد ذلك على أن هذه الحركات راجعة إلى تدبير البارئ وإرادته، وكما سبق أن عرفنا أن إرادته، وقدرته هي نفس علمه هي نفس ذاته، على حد زعمهم .

فيقول ابن سينا : « . . . ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الأسباب غير

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٣ .

(*) المعدات : هي الخطوات فلا تكون الثانية حتى تكون الأولى . فكل خطوة علة لما بعدها .

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠ .

متناهية . وأسباب حادث جزئ تتركب تركيباً منتظماً على ترتب المعلول والعليّ حتى ينتهي إلى حركة الفلك ، ومنها إلى تقدير البارئ وإرادته . . . »أ. هـ[(١)] .

فكل هذه العوامل جعلت الأسباب عند ابن سينا ممثلاً عن الفلاسفة في بحثنا ضرورية لمسبباتها ، وحتمية .

فيقول : «الأول تام القدرة والحكمة والعلم ، كامل في جميع أفعاله لايدخل أفعاله خلل البته ولا يلحقه عجز ولا قصور . ولو توهم متوهم أن العالم يدخله خلل أو يتعقب ائتلافه ونظامه انتقاص لوجب من ذلك أن يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم - تعالى عن ذلك - إذ قدرته سبب العالم وسبب بقائه ونظامه . وهذه الآفات والعاهات التي تدخل على الأشياء الطبيعية إنما هي تابعة للضرورات ، ولعجز المادة عن قبول النظام التام . . »أ. هـ[(٢)] .

---

(١) المصدر السابق ، ص١٣١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦٢ .

الرد على هذه الشبهة :

من لم يعلم التفاصيل، وهو مايصفون الله به من عدم الإرادة، والاختيار، كيف تكون منه العناية ؟! فقولهم بالعناية هو تضليل .

لذلك يكون الرد على هذه الشبهة من جهتين :

أولاً : الرد عليها من جهة دعواهم علم الله بالكليات، وعدم علمه بالجزئيات .

ثانياً : الرد عليها من جهة قولهم بالعقول العشرة .

أولاً : الرد على زعمهم بعلم الله عز وجل بالكليات، دون الجزئيات :

كما نعلم أن الكليات موجودة في الأذهان غير موجودة في الخارج ؛ لأن مامن موجود إلا وله صفة معينة في الخارج يتميز بها عن غيرها .

فعندما يقول الفلاسفة أن الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات، حتى ولو علمها على وجه كلي، كلام يلزم منه عدم علمه بشيء حتى بنفسه؛ لأنه من لايعلم الجزئيات، لايعلم الكليات . يقول ابن تيمية : «فأما الكلام على إحاطة علم الله تعالى بالكليات والجزئيات وإرادته . . . ، . . . . . ، وهذا ليس هو قول من يقول بأنه يتعلق بالكليات . فإن ذلك لايفرق بين الجواهر والأعراض وأعيانها . ومن علم أن الكليات لاتكون كلية إلا في الذهن، وأن كل موجود فإنه معين، والأفلاك معينة، والعقول عندهم معينة، ونفسه المقدسة معينة، فتبين أن قول من يقول : يعلم الكليات ، وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي، مضمون كلامه أنه لايعلم نفسه ولاشيئاً من الموجودات . . . »أ . هـ[1] .

كذلك قولهم إن الله عز وجل لايعلم الجزئيات، ويعلم الكليات، حتى ولو علم

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق : محمد رشاد سالم، ج٩، ص١٠٥-١٠٦ .

الجزئيات فيعلمها على وجه كلي، كلام متناقض. لأنهم يقولون إن الله عز وجل مبدع للموجودات؛ لأنه صدر العقل الأول منه، وصدر من العقل الأول؛ النفس الكلية.. وهكذا كما سبق أن ذكرنا في قولهم بالعقول العشرة[١].

ويقولون: إن العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب كما سبق أن ذكرنا من نصوص لابن سينا[٢]، وهذا يلزمهم بأن الله عز وجل علم بنفسه، وبكل ماحوله؛ لأنه مبدع ذلك كله، والعالم بنظامه. يقول ابن تيمية: «... هذا وهم يقولون: إنه مبدع لها وسبب في وجودها، وأن العلم بالسبب يقتضي العلم بالمسبب. فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود. وذلك يناقض هذا - أي قولهم - بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات...»أ. هـ[٣].

وكذلك فإن كلامه مناقض لصريح نصوص الكتاب والسنة:

١ - قال تعالى: ﴿**وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾ «الأنعام: ٥٩».

هذه الآية دليل صريح على علم الله عز وجل بالجزئيات، حتى الورقة، والحبة، والرطبة، رغم صغر حجمها، وحقارة شأنها بجانب من هو أعظم منها.

﴿**وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو**﴾: قال ابن كثير: «.... أن رسول الله ﷺ قال: مفاتح الغيب خمس لايعلمهن إلا الله «إن الله عنده علم الساعة، وينزل

---

(١) راجع ص ٣٤٥ - ٣٥٠ من هذا البحث.

(٢) راجع ص ٣٤١ من هذا البحث.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٠٦.

الغيث، ويعلم مافي الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً، وماتدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير»(*) . . . . »أ. هـ(١) .

﴿ ويعلم ما في البر والبحر ﴾ : يقول ابن كثير : «أي : يحيط علمه الكريم بجميع الموجودات بريها وبحريها لايخفى عليه من ذلك شيء ولا مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. وما أحسن ماقال الصرصري(**) :

فلا يخفى عليه الذر أما تراءى للنواظر أو توارى»أ. هـ(٢)

﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ﴾ : يقول ابن كثير : «أي : ويعلم الحركات حتى من الجمادات فما ظنك بالحيوانات ولاسيما المكلفون منهم من جنهم وإنسهم . . . »أ. هـ(٣) .

فماذا يقول الفلاسفة مع هذه الآية، وهم يزعمون أنهم فلاسفة الإسلام الذين يريدون أن يجمعوا بين الإسلام والفلسفة .

فسوف نثبت بطلان استشهادهم بحديث العقل فيما بعد إن شاء الله تعالى، وهنا يتبين تعارض كلامهم مع القرآن، فأي جمع بين الدين والفلسفة هنا .

(*) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير «سورة الأنعام»، باب وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو . . . الآية»، ج٥، ص١٩٣ .

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص١٣٠ .

(**) يحيى بن يوسف بن يحيى الأنصاري، أبوزكريا، جمال الدين الصرصري، شاعر، كان ضريراً، له عدة مصنفات منها: «الدرة اليتيمة والمحجة المستقيمة»، «المنتقى في مدائح الرسول»، «المختار من مدائح المختار»، ولد سنة ٥٨٨هـ بصرصر على مقربة من بغداد، وتوفي سنة ٦٥٦هـ قتله التتار يوم دخلوا بغداد، وقيل: قتل أحدهم بعكازه، ثم استشهد. وحمل إلى صرصر فدفن فيها. «شذرات الذهب، ج٥، ص٢٨٥. - وانظر: مختصر طبقات الحنابلة، ص٥٨. - الأعلام، للزركلي، ج٨، ص١٧٧» .

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص١٣٠ .

(٣) المصدر نفسه .

والآيات الدالة على شمولية علم الله عز وجل كثيرة في القرآن الكريم .

٢ - أيضاً مع تناقض كلام ابن سينا مع الكتاب والسنة، فهو متعارض بعضه مع بعض. فتارة يقول لايعلم الله الجزئيات، حتى ولو علمها لايعلمها إلا بوجه كلي، وتارة يقول: إنه يعلم الجزئيات. يقول ابن سينا: «الأشياء الجزئية، قد تعقل كما تعقل الكليات، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به.

كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها، وتعقلها كما تعقل الكليات. . . »أ. هـ[١].

فيرد ابن تيمية بقوله: «وهذا الذي ذكره إنما يتأتى في الأمور الدائمة عنده، كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك، فإنه يعلمها بأعيانها، فإنها دائمة.

وأما الأمور المتجددة، مثل حركاتها، ومثل الكسوف والخسوف، والإهلال والإبدار، ومثل أشخاص الناس والحيوان، فهذه لايتصور أن يعقلها إلا على وجه كلي، مثل أن يعلم أنه في كل شهر يحصل إهلال وإبدار، وفي كل سنة يحصل مصيف وشتاء. فأما العلم بإهلال معين وإبدار معين وكسوف معين، فهذا جزئي حادث كائن بعد أن لم يكن، زائل بعد ماكان، فإن علمه بعينه لزم ماحذروه من التغير في علمه، فإنه إذا علمه قبل وجوده، علمه معدوماً سيوجد، ثم إذا وجد علمه موجوداً، ثم إذا زال علمه معدوماً قد كان، وهذا الذي فروا منه.

ولو علم الجزئيات بأعيانها بعلم ثابت، لزم وجود مالانهاية له من المعقولات دائماً في ذاته. . . »أ. هـ[٢].

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٨٦.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص١٦٢.

وكذلك إذا كان الله عز وجل - تعالى عما يقولون علواً كبيرا - لايعلم الجزئيات، فكيف يدبر الأمر والكون، وكيف يعاتب الفجار، ويكرم الأبرار، وهو لايعلم أعيان الناس بل يعلمهم بشكل كلي. فالإنسان عندما يعلم بوجه كلي أن الإهلال لايكون إلا في أول الشهر، والإبدار لايكون إلا في وسطه، وإن الكسوف بالنسبة للشمس لايكون إلا عند الاجتماع قبل الإهلال، وخسوف القمر لايكون إلا في الليالي البيض في الإبدار لم يكن في مجرد علمه بتلك الكليات، معرفة، معرفة: هل الهلال طالع في هذا الوقت أم لا ؟ . إلا بالمشاهدة والحساب وغيرها. ولله المثل الأعلى، فمجرد العلم الكلي لايكفي في وجود المعينات، فالمعين لايوجد إلا بتصور معين وإرادة معينة، وإلا فمن أراد أن يكرم الأبرار، ويعاقب الفجار، كما سبق أن ذكرنا وهو لايعرف أعيان هؤلاء وهؤلاء لم يمكنه فعل شيء من ذلك الأمر الكلي الذي عزم[١] .

فالنتيجة من ذلك كله: أن قول هؤلاء يؤدي إلى عدم علم الله بشيء من الموجودات، بل ولا فعل شيء من الموجودات - تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا - وهذا أمر قطعي لا حيلة فيه، كلما تدبره العاقل تبين له فساد هذا القول.

وما استثناه ابن سينا من كونه يعلم الموجودات الثابتة بأعيانها - كالكسوف الجزئي - لايصح استثناؤها، فإن تلك أيضاً حادثة على القول الحق، ويلحقها التغير كما يلحق غيرها، فيجب إذا لم يعلم إلا الكليات أن لايعلمها، وعلى قول أولهم إنها أزلية أبدية، فهي مستلزمة للتغيرات، أما الأجسام فإنها لاتزال متحركة[٢] .

وهذا رد مختصر على الشبهة الأولى لهم.

---

(١) المصدر السابق، ج١٠، ص١٦٨-١٦٩ .

(٢) المصدر نفسه، ص١٧١ .

ثانياً : الرد على هذه الشبهة من جهة القول بالعقول العشرة :

القول بالعقول العشرة شبهة عقلية طرأت على فلاسفة الإسلام - كما يدعون - للتوفيق بين الفلسفة والإسلام.

فقال أفلوطين(*) بمبدئها حيث قال : «الواحد لايوصف بأي وصف إيجابي إلا بالسلب، والواحد ولد العقل، والعقل ولد النفس، ومن النفس كان العالم المادي. . . . فانتقلت النظرية إلى الفكر الإسلامي. فكان منها نظرية العقول العشرة عند الفارابي وابن سينا وغيرهم. . . . »أ. هـ[1].

فنجد كما سبق ذكره أنهم يزعمون أن العقل الأول فاض عن الله عز وجل - تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا - أو صدر عنه عقل ونفس وفلك، وعن كل عقل يصدر عقل ونفس وفلك حتى يصلوا إلى العقل الفعال، وهي عندهم الملائكة[2].

وهذا مما عرف بطلانه شرعاً وعقلاً.

فأما من ناحية الشرع :

١ - فإن الله عز وجل ذكر في كتابه الحكيم كيف أن الملائكة ماهي إلا مخلوقات مطيعة لله عز وجل لاتعصي له أمراً. قال تعالى : ﴿**ياأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم**

(*) أفلاطونية الحديثة : مذهب أفلوطين وأتباعه، وأساسه القول بالواحد الذي صدرت عنه الكثرة. وفيه نزعة صوفية تمزج الفلسفة بالدين، وقال بالمذهب مدرسة الأسكندرية من القرن الثالث إلى السادس الميلادي، ويمتاز بنزعته التوفيقية بين الآراء الفلسفية المختلفة مع الاعتداد بأفلاطون خاصة. «المعجم الفلسفي، ص١٨». عاش مابين ٢٠٥-٢٧٠م . «ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٧١. - أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص١٧٠. - الوجود الإلهي، سانتلانا، ص٢٩. - أفلوطين عند العرب لعبدالرحمن بدوي».

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، عند كلامه عن افلوطين.

(٢) راجع ص ٣٤٨ من هذا البحث.

ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون﴾ «التحريم: ٦». وقال: **﴿فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لايسئمون﴾** «فصلت: ٣٨». وقال: **﴿وله ما في السموات والأرض ومن عنده لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون﴾** «الأنبياء: ١٩». وغيرها من الآيات الدالة على طاعتهم لله عز وجل، وعبادتهم له سبحانه وتعالى.

٢ - فالله عز وجل رد على من ادعى أن الملائكة بنات الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - قال تعالى: **﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون * يعلم مابين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون﴾** «الأنبياء: ٢٦-٢٨»، وقال: **﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسئلون﴾** «الزخرف: ١٩» فكيف بمن ادعاؤه يلزمه أنهم آلهة من دون الله عز وجل، ولهم التصرف والإبداع والصدور. قال تعالى: **﴿ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون﴾** «آل عمران: ٨٠». وقال: **﴿ومن يقل منهم إني إله من دونه فذالك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين﴾** «الأنبياء: ٢٩».

﴿ ومن يقل منهم ﴾ أي: الملائكة.

٣ - وأقوى الأدلة الشرعية على بطلان قولهم بأن الملائكة هي العقول الفاعلة لجميع المصنوعات، أو مبدعة لما تحت فلك القمر مااتفقت عليه جميع الأمم أن الله عز وجل أمر الملائكة بالسجود لآدم، فكيف تكون مبدعة لجنس الإنسان، وتسجد له. قال تعالى: **﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه**

من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر وكان من الكافرين﴾ «ص: ٧١-٧٤». فالملائكة مخلوقات كغيرها من المخلوقات، عباد لله عز وجل. ليس بأيديهم خلق ولا إبداع. يقول ابن تيمية: «.. ومعلوم بالاضطرار من دين جميع أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى أن شيئاً من الملائكة ليس هو فاعلاً لجميع المصنوعات ولا أنه مبدع لجميع ماتحت فلك القمر...»أ. هـ[1].

ويقول: «ولأن ماتفق عليه أهل الملل من أن الملائكة سجدوا لآدم يبطل قول هؤلاء: إن أضعف العقول التي هي الملائكة عندهم هو مبدع جميع البشر، ورب كل ماتحت فلك القمر...»أ. هـ[2].

وأما عقلاً:

١ - إنه لايوجد في لغة من لغات المسلمين - أولهم على آخرهم - من يقول: إن معنى العقل هو الملائكة، ولا جوهر قائم بنفسه. بل هو في لغة اليونان. بل دائماً في لغة المسلمين العقل هو عقل الإنسان المعروف. يقول ابن تيمية: «إن العقل في لغة المسلمين كلهم أولهم وآخرهم، ليس ملكاً من الملائكة ولا جوهراً قائماً بنفسه، بل هو العقل الذي في الإنسان، ولم يسم أحد من المسلمين قط أحداً من الملائكة عقلاً، ولا نفس الإنسان الناطقة عقلاً، بل هذه لغة اليونان.»أ. هـ[3].

٢ - وابن تيمية قد رد على من قال: إن العقل الفعال هو جبريل خاصة بثلاثة أوجه:

---

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٥١.

أولها : أن جبريل عليه السلام يتمثل بعدة صور، والعقل لايتمثل. يقول ابن تيمية: «منها - أي من الأوجه في الرد(*) - أن ذاك لايتصور في صورة أعرابي ولا دحية ولا ضيف إبراهيم الخليل ولا لوط، ولا في صورة بشر سوي فنفخ في مريم. . . »أ. هـ[١].

في قوله «ذاك» أي العقل.

ثانيها : قال تعالى: ﴿ **مطاع ثم أمين** ﴾، وهم يقولون العقل الفعّال، فعّال ومؤثر فيما تحت فلك القمر. يعني ذلك عدم تأثيره على مافوقه من الأفلاك وعدم طاعتهم له. يقول ابن تيمية: «ومنها أنه قال ﴿**ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم...الآية**﴾ والعقل الفعال ليس مطاعاً ثم، وغايته عندهم أن يتحرك الفلك الأسفل تشبها به وأما فوق ذلك فلا تأثير له فيه، وهم يقولون: إن العرش هو الفلك التاسع. . . »أ. هـ[٢].

ثالثها : الرؤية المتكررة لجبريل عليه السلام ثابتة بالكتاب والسنة، وهم لايصفون العقل الفعّال بتكرار الرؤية. يقول ابن تيمية: «وأيضاً فإنه أخبر أنه رآه عند سدرة المنتهى وأنه رآه بالأفق المبين مرتين. وقد ثبت في الصحيح(**) أنه رأى جبريل في صورته التي خلق عليها مرتين، وأنه رآه وله ستمائة جناح منها جناحان سد بهما مابين المشرق والمغرب وهذه الصفة لاتنطبق على العقل الفعال فإنه لايرى في موضعين، ولا له أجنحة. . »أ. هـ[٣].

فهنا أبطلنا قولهم بالعقل الفعّال.

ونريد إبطال قولهم بالعقل الأول.

(*) زيادة من الباحث.

(١) ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص٢٠١. - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه. - المصدر نفسه، ص٢٧٨.

(**) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله ﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾، ج١، ص١٥٩.

(٣) المصدرين السابقين، ص٢٠٢، ص٢٧٧.

كما سبق أن وضحنا في مذهب الفلاسفة قولهم بأن الله عز وجل فاض عنه العقل الأول، واستشهدوا بحديث أول ماخلق الله العقل. . .». محاولين الجمع بين الشريعة والفلسفة. يقول ابن تيمية: «ثم إنه من العجب أن هذا الحديث قد جعله عمدتهم في أصول الدين والمعرفة والتحقيق من يروم الجمع بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية المشائية(*)، وكل هؤلاء غيروه - وإن كان موضوعاً - فرووه «أول ماخلق الله العقل فقال له أقبل» وجعلوا هذا حجة وموافقاً لما يقوله الفلاسفة المشاؤون أتباع أرسطو(**) من قولهم: أول الصادرات عن واجب الوجود هو العقل الأول.

وقد شاع هذا في كلام كثير من المتأخرين بعد أن رأوه في كتب رسائل إخوان الصفا(***). فإن هذه الرسائل هي عمدة لهؤلاء. ووجدوا نحو هذا في كلام أبي حامد(****) في مواضع، وإن قيل إنه رجع عن ذلك. . .»أ. هـ[1].

(*) هم أتباع أرسطو. فقد كانوا يمشون ويلقون دروسهم في المدن والأمصار. ولذا لقبوا بالمشائين. «بغية المرتاد، لابن تيمية، ص١٧٩. - أخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، ص١٤. - الوجود الإلهي، سانتلانا، ص٧٥».

(**) أرسطو أو ارسطوطاليس فيلسوف يوناني له مؤلفات كثيرة منها: المقولات، الجدل، العبارة أو التفسير، السماء والعالم وغيرها. عاش مابين ٣٨٤-٣٢٢ ق. م. «بغية المرتاد، ابن تيمية، ص١٨٠. - قصة الحضارة، لول ديورانت، ج٧، ص٤٩٢. - تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، ص١٧٩. - «قصة الفلسفة، لفتح الله المشعشع، ص٦٧».

(***) إخوان الصفا: جماعة من الشيعة الباطنية عامة، ومن الأسماعيلية خاصة ظهرت في العالم الإسلامي، ظهروا خلال القرن الرابع الهجري، ولهم ٥١ رسالة. «بغية المرتاد، لابن تيمية، ص١٨٠». - «أخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي، ص٥٨-٥٩». - «دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين»الخوارج والشيعة، لأحمد جلي، ص٢٧٣-٢٧٤».

(****) أبو حامد - يقصد الغزالي -.

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٧٩-١٨١.

فرد ابن تيمية على صحة هذا الحديث من عدة أوجه :

١ - فابن تيمية وضح أن الحديث موضوع[(١)] .

٢ - أن الحديث يدل على الخلق ولا يدل على الصدور[(٢)] .

٣ - مخالفة هذا الحديث الموضوع لحديث صحيح[(*)] وهو «أول ما خلق الله القلم . . . »أ. هـ[(٣)] .

٤ - إن الحديث لايدل على أنه أول الخلق، بل يقتضي أنه خاطبه في أول أوقات خلقه . وإنه خلق قبل العقل غيره لقوله : «ماخلقت خلقاً أكرم منك»[(**)] ، . . وعندهم هوأول المبدعات . . .[(٤)] .

من ناحية أخرى نجد أن سبب مقولتهم هذه قولهم الواحد لايصدر عنه إلا واحد، وقد أبطل ابن تيمية هذه المقولة بأمثلة منها إن كل سبب يحتاج إلى فاعل، وإلى قابل . وعند النطق يحتاج الكلام إلى تصادم عضوين . . . وهكذا .

فالواحد الذي لايصدر عنه إلا واحد لايوجد في عالم الخارج، بل هو في

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٤، ص١٦٩-١٨٤ . - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٢٧٥ .

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٤-١٠٥، ص٢٣٣-٢٤١ . - ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص٢٤٠ .

(*) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة ن، ج٥، ص٤٢٤ . قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب . وصححه الألباني في سلسلته الصحيحة، ج٢، ص٤٧، ص١٣٣ .

(**) رواه ابن الجوزي في موضوعاته، كتاب المبتدأ، باب في ذكر العقل، ج١، ص١٧٤ . وقال ابن تيمية : واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف، بل هو موضوع على رسول الله ﷺ . «بغية المرتاد، ص١٦٩-١٨١ . - ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص٢٣٨-٢٣٩ .

(٣) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٠٥ .

(٤) ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص٢٣٩-٢٤٠ .

مخيلاتهم وأذهانهم . يقول ابن تيمية : «وهذا مما يبين لك خطأ المتفلسفة الذين قالوا : الواحد لايصدر عنه إلا واحد، واعتبروا ذلك بالآثار الطبيعية كالمسخن والمبرد ونحو ذلك، فإن هذا غلط، فإن التسخين لايكون إلا بشيئين «أحدهما» فاعل النار «والثاني» قابل كالجسم القابل للسخونة والاحتراق، وإلا فالنار إذا وقعت على السمندل(*) والياقوت لم تحرقه، وكذلك الشمس فإن شعاعها مشروط بالجسم المقابل للشمس الذي ينعكس عليه الشعاع، وله موانع من السحاب والسقوف وغير ذلك ، فهذا الواحد الذي قدروه في أنفسهم لا وجود له في الخارج، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع . . . »أ . هـ[١] .

فها نحن قد أبطلنا قولهم بالعقل الفعّال الذي يدبر أمر ما تحت فلك القمر من حركات، وأسباب ومسبباتها، ونظام كوني . وأبطلنا العقل الأول، مبدع الكون على حسب زعمهم . فإذا بطل الأصل بطل الفرع، فإذا أبطلنا العقل الأول، ونظرية فيضه عن الله، وصدوره – بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد – بطل قولهم بالعقول العشرة، لأنها تتمشى مع نفس هذه النظرية . يقول ابن تيمية : «فإن الواحد العقلي الذي يثبته الفلاسفة كالوجود المجرد عن الصفات، وكالعقول المجردة، وكالكليات التي يدعون تركب الأنواع منها، وكالمادة والصورة الفعليين وأمثال ذلك لا وجود لها في الخارج بل إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان، وهي أشد بعداً عن الوجود من الجوهر الفرد الذي يثبته من يثبته من أهل الكلام فإن هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج، وكذلك الجوهر كما قد بسط في موضعه . . »أ . هـ[٢] .

ولم يكن أهل السنة والجماعة الوحيدين المنكرين والمبطلين لهذه النظرية «نظرية

(*) السمندل : راجع ص ٢٧٨ من هذا البحث .

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١٣٣-١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٤ . - ابن تيمية، الرد على المنطقين، ص٢١٤ .

الفـيض والصـدور» ولكن هناك كـثـيـر من العلمـاء الـذين تأثروا بالفلسـفـة أيضـاً ينكرون ويستخفون بها. يقول ابن خلدون(*): «إن هذا الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه، فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قـصـور عـمـا وراء ذلك من رتب خلق الله، فـالوجـود أوسع نظامـاً من ذلك، ويخلق مالا تعلمون»أ. هـ[١].

ويقول الغزالي: «ماذكرتموه تحكمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه. . . »أ. هـ[٢].

من هنـا يتبين لنـا أن قـولهم بالضرورة الحتمية بين الأسباب ومسببـاتها باطل، لبطلان مـا اعتـمـدوا عليه من نظريات باطلة وهي الفـيض والصدور، وعلم الله عز وجل بالكليـات.

(*) عبدالرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبوزيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، له عدة مصنفات منها «المقدمة»، «شرح البردة»، «المنطق»، ولد سنة ٧٣٢هـ بتونس، وتوفى فجأة بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ. «الأعلام، للزركلي، ج٣، ص٣٣٠».

(١) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص١٠٣.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص١٤٦.

الرد على ابن رشد :

إن العناية الإلهية هي أحدى الأدلة العقلية لوجود الله عز وجل ولكن تفسير ابن رشد لهذه العناية هو الذي سيرد عليه :

فابن رشد يرى أن العناية الإلهية جعلت الكون يسير على نظام محدد، ومقدر. وسبب هذا التقدير الجانب الداخلي ، والجانب الخارجي وهي القوى السماوية والقوى النفسية .

فالقوى السماوية يقصد بها حركة الكواكب ، الحركة الشوقية ، وهي طريقة أرسطو . وقد رد ابن تيمية عليها من عدة أوجه منها :

١ - إن إثبات الحركة الشوقية لا يدل على الفاعلية ، ولكن يدل على الغاية . فالغاية من حركة الفلك هي التشبه ، محبة وشوقاً. فأين إثبات الصنع . وإن كان أرسطو وأتباعه معترفون أن الأول لا يفعل شيء . فابن رشد يعترف بأنه مريد فاعل لهذا الكون . ولكن اتباعه لأرسطو أوقعه في مذهبه .

٢ - وإذا سلمنا لابن رشد اعترافه بفاعلية الله عز وجل، فنقول له :

أ - هل الفاعلية تكون بالنسبة للحركة التي هي شرط للوجود .

ب - أم أن الفاعلية تكون للوجود .

فإن كانت الفاعلية للحركة فهو من أبعد الأشياء أن يكون مبدعا للعالم .

٣ - أن قولهم أن كون العالم لايمكن وجوده إلا بالحركة كلام باطل ليس عليه دليل .

فابن رشد أراد أن يثبت وجود الله عز وجل بالجمع بين العقل والشرع والفلسفة ولكنه لم يستطيع ذلك .

فإذا بطل الأصل بطل الفرع [١] .

---

(١) ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل، ج٨ ، ص ١٣٩ - ١٤٥ .

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

موقف أهل السنة والجماعة من الأسباب وآراء المخالفين

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم العقيدة

إشراف الدكتور
أحمد محمد البناني

إعداد الطالبة
ليلى نوري المغامسي الحربي

[الجزء الثاني]

١٤١٨هـ - ١٤١٩هـ


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث الثالث

موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة

* الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند الفلاسفة .
* الأسباب وعلاقتها بالقدر عند الفلاسفة .
* الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند الفلاسفة .
* الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند الفلاسفة .

تعريف التوكل عند الفلاسفة

قد سبق أن عرفنا التوكل في اللغة[١] عند الحديث عن معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة التوكل بالأسباب.

وهنا سوف نذكر التعريف الاصطلاحي له عند الفلاسفة.

التعريف الاصطلاحي للتوكل عند الفلاسفة :

يقول الطوسي : «التوكل : إظهار العجز والاعتماد على الغير.»[٢].

علاقة التوكل بالأسباب عند الفلاسفة :

من خلال عرض مذهب الفلاسفة ، وقولهم بالعقول العشرة، وضرورة حصول المسببات عن الأسباب، فلا فائدة من التوكل عندهم، لأن كل مسبب سيحصل من سببه دون معونة من الله عز وجل، وتوفيق، بل الكل يتحرك حركة ضرورية حتمية، كصدور الشعاع عن الشمس.

---

(١) راجع ص ١٨٨ من هذا البحث.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص١٤٧ .

تعريف القدر عند الفلاسفة :

قد سبق أن ذكرنا تعريف القدر في اللغة[١] عند ذكر معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة الأسباب بالقدر .

وهنا سوف نذكر تعريف القدر في مصطلح الفلاسفة .

المعنى الاصطلاحي للقدر عند الفلاسفة :

يقول ابن سينا : «القضاء : من الله - سبحانه وتعالى - هو الوضع الأول البسيط . والتقدير : هو مايتوجه إليه القضاء على التدريج . . . »أ. هـ[٢]

علاقة القدر بالأسباب عند الفلاسفة :

مما سبق ذكره من تعريف للقدر والقضاء عند الفلاسفة ، ومما سبق العلم به من قولهم بالعقول العشرة[٣] ، يتضح لنا علاقة القدر بالأسباب عندهم . فقد سبق أن علمنا من خلال نظرية الصدور «الفيض» أن الله عز وجل على حسب زعمهم صدر منه العقل الأول المدبر ، فالله عند الفلاسفة قضاء بحكم كلي ، والعقل الأول هو المدبر لهذا الكون ، على حسب حركات الكواكب ، وتحريك النفوس . يقول ابن سينا : «القضاء : من الله - سبحانه وتعالى - هو الوضع الأول البسيط . . . . » والقدر : تطبيق للقضاء بواسطة حركات الكواكب . فالعقول العشرة كلٌ يصدر من الذي قبله حتى يصل إلى العقل العاشر ، فتحدث تصادمات ، فينتج عنها هذا الكون . فالأسباب والمسببات ومايحدث من تصادم ومقارنة ، وامتزاجات خاضع لنظام حتمي . ضروري .

---

(١) راجع ص ٢١١ من هذاالبحث .

(٢) ابن سينا ، النجاة ، ص٣٠٢.

(٣) راجع ص ٣٤٥ ومابعدها من هذا البحث .

يقول ابن سينا : «وكل يفيض من فوق وليس هذا يتبع تصورات النفوس السماوية . بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه يليق به ومن عنده يبتدي كون مايكون ولكن بالتوسط»أ . هـ[١] ويقصد بالتوسط حركة الكواكب ، فيقول : « . . . ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الأسباب غير متناهية . وأسباب حادث جزئي تتركب تركيبا منتظماً على ترتب المعلولي والعليّ حتى ينتهي إلى حركة الفلك ، ومنها إلى تقدير البارئ وإرادته[*] . وكل فعل لنا وكل إرادة وكل تدبير ، لما كان حادثاً كان سببه الحركة ، ولتلك الحركة حركة إلى أن ينتهي إلى الحركة الأولى . فإذن كل أفعالنا وإرادتنا وتدبيراتنا بقدر ونحن مخيرون عليه»أ . هـ[٢] .

فنظام الكون يسير على حسب حركات الكواكب ، التابعة للحركة الشوقية .

---

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص٣٠١ .

(*) أي : العلم التام .

(٢) ابن سينا ، التعليقات ، ص١٣١ .

تعريف الدعاء عند الفلاسفة :

قد سبق تعريف الدعاء في اللغة[١] عند الحديث عن معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة الدعاء بالأسباب .

وهنا سوف نذكر التعريف الاصطلاحي له عند الفلاسفة .

المعنى الاصطلاحي للدعاء عند الفلاسفة :

يقول ابن سينا : «التأثيرات من نفوس الكواكب في نفوسنا لايكون بفعل وانفعال كما يكون بالحركات ، فإنا نتصور شيئاً فيكون لنا ذلك الشيء دفعة كما تتصور لنا صحة أو غنى فيكون لنا ذلك وقد تتصور شيئاً فيصير ذلك سبباً لتصورنا لذلك الشيء فيبعثنا على فعله ؛ إذ تصورنا تابع لتصورها ، وذلك بأن تتصور تلك النفوس أنا ندعو ، فتعلم أنه ليس هناك مانع فتتبع دعاءنا الإجابة»أ . هـ[٢] .

إذن الدعاء عند الفلاسفة هو تأثير نفوس الكواكب في نفوسنا بتصورها للدعاء ، فيتبع ذلك تصورنا له فيحدث الدعاء والإجابة .

يقول ادورد بن كرنيليوس[*] : « . . . الدعاء : أي : التوسل إلى العزة الإلهية . . . »أ . هـ[٣] .

علاقة الدعاء بالأسباب عند الفلاسفة :

من خلال عرضنا السابق لشبهة الفلاسفة في قولهم بالعقول العشرة ، وصدور الأشياء عنها ، نجد أنها مازالت مؤثرة على كل اعتقاد لديهم حتى الدعاء .

---

(١) راجع ص ٢٢٧ من هذا البحث .

(٢) ابن سينا ، التعليقات ، ص١٣٠ . - ابن سينا ، النجاة ، ص٣٠٢ .

(*) هو ادورد ابن كرنيليوس فنديك الأميريكي ، ضابط ومصحح كتاب ابن سينا «مبحث عن القوى النفسانية ، أو كتاب في النفس على سنة الاختصار» وهو عبارة عن هدية من ابن سينا للأمير نوح بن منصور الساماني .

(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص١٩ .

فما حقيقة الدعاء عند الفلاسفة؟

إن كل ما في الكون من نظام فهو صادر بواسطة العقول العشرة، لذلك لايمكن تغيره. حتى استجابة الدعاء داخل تحت هذا النظام، من حيث إن جميع الأسباب والمسببات في الكون ناتجة عن الحركات الفلكية التي تتحرك حسب نظام معين صدر عن العقل الأول المدبر، علم به الله عز وجل على وجه كلي على حسب زعمهم، ولكن الدعاء ليس عبارة عن حركة فلكية، ولكن عبارة عن تصورات تتصورها النفوس والكواكب. يقول ابن سينا: «الكواكب تتخيل الأشياء فيصير تخيلها سبباً لحدوث أشياء، كما أن حركاتها تكون سبباً لحدوث أشياء. وقد يصير تخيلها سبباً لإيقاع تخيلات في نفوسنا يبعثنا على فعل أشياء. . .»أ. هـ[١] ومن ذلك الدعاء فيقول: «التأثيرات من نفوس الكواكب في نفوسنا لايكون بفعل وانفعال كما يكون بالحركات فإنا نتصور شيئاً فيكون لنا ذلك الشيء دفعة كما تتصور لنا صحة أو غنى فيكون لنا ذلك وقد نتصور شيئاً فيصير ذلك سبباً لتصورنا لذلك الشيء فيبعثنا على فعله؛ إذ تصورنا تابع لتصورها، وذلك بأن تتصور تلك النفوس أنا ندعو، فتعلم أنه ليس هناك مانع فتتبع دعاءنا الإجابة. . .»أ. هـ[٢] ويوضح ذلك أكثر في كيفية التي يحدث بها فيقول: «لايصح أن يكون البارئ ينفعل عن الدعاء. بل إن كان الأمر المدعو له هو في معلومه كان الدعاء مستجاباً، وإن لم يكن مستجاباً. لكنه ربما كان في معلومه أن يكون سبب ذلك الأمر الدعاء. .»أ. هـ[٣].

فالدعاء عند الفلاسفة سبب له مسبب، فالدعاء سبب، والإجابة مسببه الناتجة عنه. فيقول: «سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب معاً لحكمة الإلهية[*]، وهو أن يتوافى

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٠. - ابن سينا، النجاة، ص٣٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٠.

(*) الحكمة الإلهية: هي العلم التام عندهم.

دعاء رجل مثلاً فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن البارئ. . . . ، وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء، كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء، . . . وكذلك الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء فلحكمة ما توافياً معاً على حسب ماقدر وقضى. فالدعاء واجب، وتوقع الإجابة واجب. . . »أ. هـ[١] فالدعاء سبب للإجابة إذا توافت فيه الأسباب مع الحكمة الإلهية - وهي العلم عندهم - التي جعلها البارئ وهي :

١ - أن يكون هناك باعث وتصور من الأفلاك والكواكب والنفوس كما سبق أن وضحنا.

٢ - إذا الرجل مثلاً يدعو لمنفعة يظنها كذلك، فإذا كانت مخالفة للمنفعة الكلية على حسب نظام الكل، فلا يستجيب له. يقول ابن سينا : «وإذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل، وإن كان يرى الغاية التي يدعو لأجلها نافعة، فالسبب فيه أن الغاية النافعة إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل. . . »أ. هـ[٢].

٣ - أن النفس الزكية لها خاصية وهي أنها عند الدعاء تفيض عليها من الأول قوة تصير بها مؤثرة في العناصر فتطاوعها العناصر منصرفة على إرادتها، فيكون ذلك إجابة الدعاء[٣].

من ذلك كله نستنتج أن الفلاسفة يعتبرون الدعاء سبب للإجابة ، فهو من ضمن نظام الكون في ترتب الأسباب على مسبباتها ووجوب حدوث هذا عند تلك عند تصور النفوس لذلك، وعندما يكون الدعاء موافقاً للنظام الحتمي الضروري. ولا أثر له في تغيير النظام الكوني الكلي.

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٨، ١٥١-١٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٨ .

تعريف المعجزة عند الفلاسفة :

قد سبق أن عرفنا المعجزة في اللغة[١]، عند الحديث عن معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة المعجزة بالأسباب .

وهنا سنذكر المعنى الاصطلاحي لها عند الفلاسفة .

المعنى الاصطلاحي للمعجزة عند الفلاسفة :

قيل في المعجم الفلسفي : «معجزة : (١) بوجه عام : مايخرج عن المألوف ويبعث على الإعجاب فيقال معجزة العلم ومعجزة الفن . . .»أ . هـ[٢] .

وهي عند الفلاسفة عبارة عن تأثير قوى نفس النبي عليه السلام ، في العالم فتحدث الأعاجيب[٣] .

علاقة المعجزة بالأسباب عند الفلاسفة :

مما سبق عرضه من القول بالعقول العشرة ، وتعريف المعجزة ، نجد أن المعجزة مايخرج عن المألوف ويبعث على الإعجاب ، من تأثير قوى نفسانية عند الفلاسفة .

فابن سينا بعد أن شرح تعلق النفس بالبدن ، وضح أن لهذه النفوس - نفوس الأنبياء - قوة ، وملكة ، تستطيع بواسطتها تغيير ، أو التأثير على العالم . فيقول ابن سينا : « . . . ، فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، وتكون لقوتها ، كأنها نفس ما ، للعالم . . .»أ . هـ[٤] .

ويقول في موضع آخر : «فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى

---

(١) راجع ص ٢٣٧ من هذا البحث .

(٢) مجمع اللغة العربية ، المعجم الفلسفي ، ص١٨٦ .

(٣) انظر في العلاقة بين الأسباب والمعجزة عند الفلاسفة .

(٤) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٥٣ .

تفعل في أجرام آخر، تنفعل عنها انفعال بدنه. ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها. . . »أ. هـ[١].

فابن سينا في هذين النصين، يثبت القوى النفسية التي تحدث الأعاجيب في العالم، وتؤثر في غيرها من النفوس.

ويعلل حدوث ذلك - أي هذه القوى - بعدة علل وهي:

١ - إما بالمزاج الأصلي - طبيعة النفس - .

٢ - أو من مزاج مكتسب كالذكاء وغيره.

يقول ابن سينا: «هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي[*]، الذي لما يفيده من هيئة نفسانية، يصير للنفس الشخصية تشخصها. وقد تحصل لمزاج يُحَصَّل. وقد تحصل بضرب من الكسب، يجعل النفس كالمجردة، لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار. . . »أ. هـ[٢]. يقول الطوسي شارحاً لهذا القول: «أقول: لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية، أعني القوة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة، وجب إسنادها إلى علة تختص بذلك البعض من النفوس.

فذكر الشيخ[**] أن تلك العلة، يجوز أن تكون عين مايتشخص به ذلك البعض من النوع. ويجوز أن يكون أمراً غيره.

إما حاصلاً بالكسب. أولا بالكسب. فإن الأقسام هذه لاغير. . . »أ. هـ[٣]. وهذه القوة النفسانية يجمع فيها ابن سينا النبي، والولي، والساحر، بأنها كلها نفوس، أو قوى نفسانية.

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٤.

(*) يقول الطوسي: «وتقرير كلامه أن يقال: هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسية، المستفادة من ذلك المزاج، التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصية. . . » «ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص١٥٦».

(٢) المصدر نفسه، ج٤، ص١٥٥.

(**) أي ابن سينا.

(٣) المصدر نفسه.

ولكن كيف يفرق ابن سينا بينهم ؟!

١ - فالنبي والولي لهما نفس القوى النفسانية المؤثرة في جبلة النفس، كسباً ثم يكون خيراً رشيداً، مزكياً لنفسه، فهذه هي المعجزة والكرامة.

فعمله الصالح، ونفسه الطيبة، تجعل مايحصل له من قوى النفس، زيادة في تزكيته، فتحصل له بسبب ذلك المعجزة والكرامة. يقول ابن سينا: «فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً، مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء. أو كرامة من الأولياء. وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى...»أ.هـ[1].

٢ - ولكن الساحر نفسه شريرة. وسيأتي شرحه -إن شاء الله- في علاقةالسحر بالأسباب عند الفلاسفة.

فمن هذا التفصيل السابق للمعجزة عند الفلاسفة، وعلتها، وكيفيتها، يتضح لنا علاقتها بالأسباب، وهي أمر خارق للعادة، أي لما اعتادت عليه النفوس الطبيعية، ولكنه له أسباب وهي قوى نفسانية للنبي عليه السلام، تؤثر في الكون، فيحدث فيه التأثير. فأصبحت المعجزة عند الفلاسفة، كغيرها من الأمور لها أسبابها المكتسبة، التي تحصل بها.

فمن أين يأتي الإعجاز ؟!! في مسألة يخبرنا ابن سينا بعدم الاستنكار فيها، وعدم التعجب منها، لأنها مسألة عادية لها أسبابها، وهي قوى نفسانية تجعلها بهذا التأثير، وهذا التصرف؟!.

فقد جمع بين النقيضين، إنها معجزة، وخارقة للعادة، وبأنها لها أسبابها المعروفة، المكتسبة. والكرامة يقال فيها ما يقال في المعجزة السابقة الذكر .

وقد ألف ابن تيمية كتاباً في الرد عليه سماه «الصفدية»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٦.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص٢٢٥-٢٣٠.

تعريف السحر عند الفلاسفة :

قد سبق أن عرفناتعريف السحر في اللغة[١]، عند عرض معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة السحر بالأسباب .

وهنا سوف نذكر المعنى الاصطلاحي للسحر عند الفلاسفة .

المعنى الاصطلاحي للسحر عند الفلاسفة :

قيل في المعجم الفلسفي :

«(١) السحر فن يزعم إحداث آثار مضادة لقوانين الطبيعة بواسطة طقوس وأعمال خاصة، كالإشارات والرقى . وتعول الطقوس السحرية على قدرة السحرة .

(٢) عرف السحر من قديم، وكان له شأن كبير بوجه خاص لدى الجماعات البدائية، وآمن به نفر غير قليل في التاريخ قديمه وحديثه .

(٣) في جوه نشأت التجربة العلمية وإن كانت ترد آثاره إلى قوى خفية تفوق الطبيعة، في حين أن العلم يعتمد على علاقات ثابتة بين الظواهر الطبيعية . »[٢] .

ومن خلال عرضنا السابق للمعجزة والكرامة يتضح لنا معنى السحر أيضاً وهو قوى نفسانية تابعة لنفس خبيثة[٣] .

---

(١) راجع ص ٢٤٣ من هذا البحث .

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص٩٦ .

(٣) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص١٥٧ .

علاقة السحر بالأسباب عند الفلاسفة :

من خلال عرضنا لمعتقد الفلاسفة لعلاقةالمعجزة[١] والكرامة بالأسباب، وجدناأن السحر له نفس الاعتقاد عندهم، وهو عبارة عن قوى نفسانية واقعة في نفس شريرة، يستعملها ذلك الشخص في أعمال خبيثة.

يقول ابن سينا: «والذي يقع له هذا - أي تكون له قوى نفسانية مؤثرة[*] - ثم يكون شريراِ، ويستعمله في الشر، فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى، فلا يلحق شأو الأزكياء فيه.»[٢].

وقد عرفنا مما سبق تعريف السحر بأنه فن يزعم إحداث آثار مضادة لقوانين الطبيعة بواسطة طقوس وأعمال خاصة كالإشارات والرقى.

فمما سبق ذكره من تعريف السحر عند ابن سينا، ومما عرف سابقاً عن قوى النفس وتأثيرها نعرف أن علاقة السحر بالأسباب كعلاقة المعجزة والكرامة بالأسباب عند الفلاسفة.

فالسحر خارق للعادة، له أسباب يحدث بها وهي قوى نفسانية تؤثر على العالم، أو على النفوس الأخرى. ولكن هذه القوى شريرة، في نفس خبيثة، فاجتمعت معاً فأعطت ساحراً.

المعجزة والكرامة: قوى طيبة، في نفس زكية أعطت نبياً، وولياً.

---

(١) راجع ص ٣٧٢ - ٣٧٤ من هذا البحث.

(*) زيادة من الباحث.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص١٥٧.

تعريف العين عند الفلاسفة :

قد سبق أن عرفنا العين في اللغة[١] عند عرض معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة العين بالأسباب .

وهنا نريد أن نذكر المعنى الاصطلاحي لها عند الفلاسفة .

المعنى الاصطلاحي للعين عند الفلاسفة :

يقول ابن سينا : «الإصابة بالعين يكاد أن يكون من هذا القبيل - أي قوى نفسانية كالمعجزة والكرامة والسحر[*] - والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها»[٢] .

علاقة العين بالأسباب :

قد وضحنا من خلال عرض علاقة الأسباب بالمعجزة ، والكرامة ، والسحر ، أنه تعتمد على قوى نفسانية[٣] .

والفلاسفة قد أدخلوا العين ، أو الإصابة بالعين في ذلك ، فيشمل حكم العلاقة بين المعجزة والكرامة والسحر بالأسباب ، العين كذلك . فابن سينا يقول : «الإصابة بالعين يكاد أن يكون من هذا القبيل . »أ . هـ[٤] .

لكن في السحر وجدنا أنه يفترق عن المعجزة والكرامة في نوعية هذه النفس أهي شريرة أو زكية ؟!![٥] .

ولكن هنا في العين ننظر إلى نوعية التأثير هل هو بسبب التلاقي ، أو إرسال جزء من أجزاء العين ، أم ماذا ؟!!! .

---

(١) راجع ص ٢٥٦ من هذا البحث .

(*) زيادة من الباحث .

(٢) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٥٧ .

(٣) راجع ص ٣٧٢ - ٣٧٦ من هذا البحث .

(٤) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٥٧ .

(٥) راجع ص ٣٧٦ من هذا البحث .

فابن سينا يجيبنا عن ذلك بأن الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل – أي : غير جازم على ذلك كما يقول الطوسي : «ولم يجزم بكونها من هذا القبيل ؛ لأنها مما لايجزم بوجوده . بل هي وأمثالها من الأمور الظنية»(*) .

أما نوعية التأثير ؛ فإنها عند الذين يقولون أن التأثير بالملاقاة ، أوإرسال جزء منها فهي لا تأثير لها .

يقول ابن سينا : «والإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل . والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها . وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام : ملاقياً ، أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفيته في واسطة . »أ . هـ[١] . فابن سينا في هذا النص يوضح استبعاد تأثير العين في المعين عند هؤلاء .

ويوضح لنا الطوسي بقوله : «والتأثير في الأجسام : بالملاقاة :

كتسخين النار القدر مثلا . ومنه جذب المغناطيس الحديد .

وبإرسال الجزء ، كتبريد الأرض والماء مايعلوهما من الهواء .

وبإنفاذ الكيفية في الوسط ، كتسخين النار الماء الذي في القدر .

بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي . . . »أ . هـ[٢] .

والإصابة بالعين ليست من قبيل ذلك كله عند هؤلاء . فالعين المبدأ فيها حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها ، فتدخل في مفهوم السببية بهذا القول ، ولكن قوله «تكاد» أي أنه لا يجزم بذلك على حسب قول الطوسي ، بل يعتبر ذلك احتمال . والأصل في الإصابة بالعين عندهم أنها من الأمور الظنية التي ليس عليها دليل إلا المشاهدة .

(*) زيادة من الباحث . – وكلام الطوسي : الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٥٧ .

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٥٧–١٥٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ج٤ ، ص١٥٧–١٥٨ .

المبحث الرابع

الآثار المترتبة عليها

الآثار المترتبة عليها

قد عرضنا فيما سبق المذهب، وشبهة المذهب ، وهنا نريد أن نعرف الآثار التي ترتبت على المذهب، وعلى شبهته التي ذكرناها .

أولاً : مايؤول ببعضهم إلى القول: إن الملائكة والجن أعراض وليست أعياناً قائمة بنفسها(*) :

نجد من خلال عرضنا السابق للشبهة والرد عليها، أن الملائكة عند الفلاسفة عبارة عن نفوس .

يقول ابن سينا : «ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولايزال ينحط درجات، فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية . . . »أ. هـ(١) .

وكذلك نجد أن الفلاسفة عند حديثهم عن المعجزة ، والكرامة ، والسحر ، يسندون ذلك إلى قوى نفسانية، إما قوى نفسانية تبعث على الخير فتجد نفساً زكية فتحصل المعجزة، أو الكرامة، وإما قوى نفسانية شريرة خبيثة تبعث على الشر فتجد نفساً خبيثة فيحصل السحر .

وما هذه القوى النفسانية إلا الملائكة أو الجن .

يقول ابن سينا : «إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها : للحس حيرة .

(*) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢١٩ .

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٩٩ .

وللخيال وقفه . فتستعد القوة المتلقية للغيب استعداداً صالحاً ، وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قبوله .

مثل مايؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذافرغوا إلى كاهنهم ، في تقدمه معرفة ، فرغ هو إلى شد حثيث جداً ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه . والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً ، حتى يبنوا عليه تدبيرا . ومثل مايشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى ، بتأمل شيء : شفاف مرعش للبصر برجرجته . أو مدهش إياه بشفيفه .

ومثل مايشغل بتأمل لطخ من سواد براق ، وبأشياء تترقرق ، وبأشياء تمور . فإن جميع ذلك : مما يشغل الحس بضرب من التحير . ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً . كأنه إجبار ، لا طبع . وفي حيرتهما اهتبال فرحة الخلسة المذكورة . وأكثر مايؤثر هذا ، ففي طباع : من هو بطباعه إلى الدهش أقرب . وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر . كالبله ، والصبيان . وربما أعان على ذلك : الإسهاب في الكلام المختلط ، والإيهام لمسيس الجن . وكل مافيه تحيير ، وتدهيش .

فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب ، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال :

فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوى – أي : من ملك – .

وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني ، أي : من جن .

أو هتاف من غائب . . . . »[1] . أ . هـ[*] .

انظر إلى هذا النص العجيب في إنكار وجود الملائكة والجن ، وأنها من توهمات

---

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٤٥-١٤٨ .

(*) ذكرت النص بطوله ؛ لأنه يبين كيف أنكر الفلاسفة وجود أعيان الملائكة والجن ، وكيف ابطلوا قول القائلين بوجودهم على حد زعمهم . وأنها مجرد إيهامات وليست حقائق . وسيأتي الرد عليهم إن شاء الله .

البشر ، ولا وجود لها أصلاً ، إنما هي قوى نفسانية ناتجة من تأثير بعض الطبائع عليها . كضعف في الطبع ، أو قبول أحاديث مختلطة ، إيهامات تسيطر على الإنسان فتؤدي به سماع شيء ، أو حدوث شيء أمامه إلى الظن والوهم أنها نتيجة اتصاله بملك أو جني .

وكذلك يلزمه من قوله إنها مجرد قوى نفسانية عرضية ، وليست أجساماً وأعياناً بإضافة المعجزة والكرامة والسحر إلى قوى نفسانية فيقول : «إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة :

أحدها : الهيئة النفسانية المذكورة .

وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه .

وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية .

أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . والسحر من قبيل القسم الأول . بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات(*) : من قبيل القسم الثاني . . . . . »أ . هـ(١) .

وقد سبق بيان بيان معنى قوى النفس ، وكيفيتها في السحر ، والمعجزة ، والكرامة في موضعه(٢) .

الرد على هذا الأثر :

أولاً : قد سبق أن أبطلنا قول الفلاسفة بالعقول العشرة سابقاً وهو أول الردود على هذا الأثر ، وإذا بطل الأصل بطل الفرع والأثر الناتج عنه هو إنكار الملائكة والجن .

(*) النيرنجات : هي خواص الأجسام العنصرية .

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٤ ، ص١٥٨-١٥٩ .

(٢) قد سبق بحث المعجزة ، والكرامة ، والسحر ، وعلاقتها بالأسباب في المبحث الرابع من هذا الفصل .

ثانياً : الرد على هذا الأثر من وجهين :

١ - من الناحية النصية أو الشرعية .

٢ - من أقوال العلماء .

(أ) الناحية السمعية :

فقد جاءت نصوص الكتاب والسنة بإثبات وجود الملائكة والجن، وأنها أعيان مخلوقة من مادة وصورة. ولكن الصورة تتشكل بعدة أشكال.

١ - قال تعالى : ﴿**وخلق الجان من مارج من نار * فبأي آلآء ربكما تكذبان**﴾ «الرحمن: ١٥ : ١٦»، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ : «خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم». أخرجه مسلم[١].

هذه الآية، وهذا الحديث تدل دلالة صريحة على وجود الملائكة والجن، وذكر مادتهم التي خلقوا منها دليل على أنهم أعيان وليست قوى نفسانية فقط.

٢ - أن الله عز وجل قد أمر الملائكة والجن بأوامر، وتمت الطاعة من الملائكة، والطاعة أحياناً والعصيان أحياناً أخرى من الجن في كثير من نصوص الكتاب والسنة:

قال تعالى: ﴿**يامعشر الجن والأنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم ءايتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين**﴾ «الأنعام: ١٣٠».

هذا خطاب من الله عز وجل إلى الجن والإنس على حد سواء يوم الحشر، يذكرهم برسلهم الذين أرسلوا إليهم، وماذا كان حالهم معهم.

وقال تعالى: ﴿**وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين**﴾ «الأحقاف: ٢٩».

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقاق، باب في أحاديث متفرقة، ج٤، ص٢٢٩٤.

فإذا كانت أعراضاً وقوى نفسانية فكيف يكون لها الاستماع، والحضور لمجالس الذكر والقرآن، والإنصات لذلك، ثم المضي إلى أقوامهم، وهل القوى النفسانية أقوام كالبشر؟!!!.

قال تعالى: **﴿ياأيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون﴾** «التحريم: ٦».

هذه الآية تثبت إن للملائكة أعيان، وهم حراس للنار، هيئتهم غلاظ شداد، طاعتهم لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون مايؤمرون، فهل هذا يصدر من قوة نفسانية؟!!.

عن مالك بن صعصعة(*) رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «بينا أنا عند البيت بين النائم واليقظان......، فسألت جبريل فقال: هذا البيت المعمور، يصلي فيه كل يوم سبعون ألف ملك، إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ماعليهم...»أخرجه البخاري[١].

فهذا الحديث يتكلم عن البيت المعمور وطواف وصلاة الملائكة، فهي تتعبد بالأفعال، فكيف تكون أعراضاً تابعة لأجسام، أو بمعنى أصح عند الفلاسفة مجرد أوهام؟!!.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «إذا كان يوم الجمعة كان على كل باب من أبواب المسجد الملائكة يكتبون الأول فالأول، فإذا جلس الإمام طووا الصحف وجاءوا يستمعون الذكر». أخرجه البخاري[٢].

(*) مالك بن صعصعة بن وهب بن عدي بن مالك بن غنم بن عدي بن عامر بن عدي بن النجار الأنصاري، نسبه ابن سعد وقال: من بني مازن بن النجار. حدث عنه أنس بن مالك بقصة الإسراء. سكن المدينة. روى عن النبي ﷺ حديثين. «الاستيعاب، ج٣، ص٣٧٤. - الإصابة، ج٣، ص٣٤٦».

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة عليهم السلام، ج٤، ص٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٩.

هذا الحديث دليل آخر على وجودها، وأن لها أعمالاً خاصة يوم الجمعة وهي كتابة المصلين حسب حضورهم، وكذلك استماعهم للخطبة يوم الجمعة. فكيف تكون قوى نفسانية وتتصرف هذا التصرف إن لم يكن لها وجود.

فما سبق كان بعض الآيات والأحاديث الدالة على وجود الجن والملائكة، وأن لها أعمالاً تدل على عدم عرضيتها وأنها قائمة بأنفسها.

(٢) من أقوال العلماء :

فقد تحدث كثير من أهل السنة والجماعة عن وجود الملائكة والجن، وردوا على الفلاسفة في قولهم بعدم وجودها، أو تشبيهها بالكواكب، أو قوى نفسانية.

يقول ابن حجر: «قال جمهور أهل الكلام والمسلمين: الملائكة أجسام لطيفة أعطيت قدرة على التشكل بأشكال مختلفة ومسكنها السموات، وأبطل من قال إنها الكواكب أو أنها الأنفس الخيرة التي فارقت أجسادها وغير ذلك من الأقوال التي لايوجد في الأدلة السمعية شيء منها.» أ. هـ[١].

ويقول ابن تيمية رداً على الفلاسفة: إن من شاهد الجن ورآهم أحياء ناطقين منفصلين عن الإنسان، أو سمع بذلك عن طريق تناقل الأخبار الصادقة، علم أن الجن ليست قوى نفسانية كما يقول الفلاسفة. وهذا شيء معلوم عند جميع الأمم من العرب، والترك، والهند، وغيرهم[٢]. ونجد ابن تيمية يرد على نصوص الفلاسفة التي ذكرناها سابقاً في الاستدلال على نفيهم لوجود الملائكة والجن، أوأنهم عبارة عن قوى نفسانية.

فيقول ابن تيمية: «وقد بينَّا أن هؤلاء يقولون ماذكره ابن سينا وأمثاله كما ختم «إشاراته» بأن قال: «الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة عن مبادئ ثلاثة: . . .

---

(١) ابن حجر، فتح الباري، كتاب بدء الخلق، باب الملائكة، ج٦، ص٣٥٣.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص١٦٨. بتصرف.

فيرد ابن تيمية : فزعم أن أسباب خوارق العادات في هذاالعالم هي هذه الأسباب الثلاثة : أما القوى النفسانية، وأما القوى الجسمانية العنصرية، وأما القوى الفلكية مع القوى الجسمانية أو النفسانية . وهذا النفي لم يذكر عليه دليلاً ولا دليل عليه، والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل . »أ. هـ[١] .

ويقول ابن تيمية : «ومعلوم أن الملائكة الذين وصفهم الله تعالى في الكتاب والسنة لاينطبقون على هذه العقول العشرة، والنفوس التسعة التي يذكرونها، كما قد بسطنا الكلام في ذلك في غير هذا الموضع . ولهذا يؤول بهم الأمر إلى أن يجعلوا الملائكة والشياطين أعراضاً تقوم بالنفس، ليست أعياناً قائمة بنفسها حية ناطقة، ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما أخبرت به الرسل واتفق عليه المسلمون، وإن كان قد يعني بالشيطان العاتي المتمرد من كل نوع، وقد يعني به بعض الناس عرضا . . . »[٢] .

فابن حجر وابن تيمية قد أثبتا أن وجود الملائكة والجن، أمر معلوم بالإجماع عند العرب والعجم، لم ينكره أحد منهم، إلا الفلاسفة الذين سيطرت عليهم فكرة الفيض والصدور، والعقول العشرة، التي جعلتهم يتخبطون في أحكامهم، ودعواهم لتتناسب مع معتقدهم .

فابن سينا يصرح أن هذا الذي يقول عن الملائكة والجن وعلاقتها بالقوى النفسانية ماهي إلا تخبط عقلي، مظنون .

يقول ابن سينا : «اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها، والشهادة لها، إنما هي ظنون إمكانية، صير إليها من أمور عقلية فقط، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان، ولكنها تجارب ، لما ثبتت، طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار، أن

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٦٦ .

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢١٩ .

تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم، ويشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم، حتى يكون ذلك: تجربة في إثبات أمر عجيب، له كون وصحة. وداعياً إلى طلب سببه.

فإذا اتضح جسمت الفائدة، واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأه منها، وذلك من أجسم الفوائد، وأعظم المهمات...»[١].

يرد ابن تيمية على هذا النص بقوله: «وتبين أنه إنما ذكر من أسباب الغرائب والأخبار بالمغيبات، لم يذكره لمجرد كونه ظناً ممكناً علم إمكانه بأدلة عقلية، بل لما علمت هذه الغرائب بالمشاهدة والخبر الصادق فطلبت حينئذ أسبابها، وهذا بعينه يقال له فيما علم غيره ثبوته بالمشاهدة والأخبار الصادقة، فمن شاهد وجود الجن ورآهم أحياء ناطقين منفصلين عن الإنسان، أو ثبت ذلك عنده بالأخبار الصادقة، أو علم من الأدلة اليقينية مايدل على ذلك، كما قد علم ذلك من شاء الله كان قد علم يقينا أن الجن ليست قوى نفسانية، وعلم أن من الغرائب مايكون عن أفعال الجن وأخبارهم....، وأما أمر الملائكة فهوأجل وأعظم، وأخبارهم متواترة عند أهل الكتب، وأما آثارهم في العالم فيعلم بالمعاينة والمشاهدة. فدعوى المدعي بعد هذا أن المعجزات والكرامات والسحر هي قوى نفسانية من أبطل الباطل...»[٢].

فمن خلال كلام ابن تيمية وابن حجر، وكذلك من خلال ذكر الآيات والأحاديث الدالة على وجود الملائكة والجن، ثبت لنا بطلان هذاالأثر، وهو إنكار وجود الملائكة والجن عند الفلاسفة، وكذلك بطلان القوى النفسانية التي جعلوها سبباً للمعجزة والكرامة والسحر.

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص١٤٩.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، ج١، ص١٦٧-١٦٨.

ثانياً : الطعن في كتاب الله «كلام الله» أنه من أسلوب الرسول ﷺ وصياغته، وما ذلك إلا لإفاضة ذلك عليه :

مما سبق عرضه من شبهة الفلاسفة بالعقول العشرة[١] ، والفيض ، نجد أن الفلاسفة يجعلون الوحي من هذا القبيل .

فكما سبق ذكره في الأثر السابق من جعلهم المعجزة من قوى نفسانية[٢] ، فلو رجعنا إلى تعريف الوحي عند الفلاسفة لوجدناه عبارة عن اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالاً روحياً فترتسم في صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب . وللأنبياء استعداد خاص لهذا الاتصال، وقد يدركه الولي، والعارف في درجات أدنى وهذا مايسمى بالإلهام . »أ . هـ[٣] .

فيفسر ابن سينا هذا الاستعداد الذي يكون عند الأنبياء بقوله : «النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية ، أو وهمية ، أو غيرها ، ويفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى الكلي غيرمفصل ولا منظم دفعة واحدة ، ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية فتتخيله مفصلاً منظماً بعبارة مسموعة منظومة . ويشبه أن يكون الوحي على هذا الوجه : فإن العقل الفعال لايكون محتاجاً إلى قوة تخيلية فيه إفاضة الوحي على النفس فيخاطب بألفاظ مسموعة مفصلة . . . »أ . هـ[٤] .

فابن سينا والفلاسفة يجعلون كلام الله مايفيض على نفس النبي من غير أن يثبتوا لله تعالى كلاماً خارجاً عما في نفس النبي .

---

(١) راجع ص ٣٤٥ ومابعدها من هذاالبحث .

(٢) راجع ص ٣٧٢ ومابعدها من هذا البحث .

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص٢١٣ . - الجليند، الإمام إبن تيمية وقضية التأويل، ص١٠٨ .

(٤) ابن سينا، التعليقات، ص٨٢ . - المصدر السابق.

وابن سينا – عند الحديث عن خوارق العادات وكيفيتها – نجده يسندها إلى قوى نفسانية، ولكن المعجزة والكرامة من نفس ذات خيرية، ونفس زكية، وأما السحر فلنفس خبيثة.

يقول ابن سينا: «فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً، مزكياً لنفسه، فهو: ذو معجزة من الأنبياء. أو كرامة من الأولياء. وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى. والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً، ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى، فلا يلحق شأو الأزكياء فيه»أ. هـ[١].

فإذا كانت المعجزات والكرامات والسحر من قوى النفس، وكذلك كلام الله يعتبر معجزة لمحمد ﷺ، فهم يقدحون في كلام الله عز وجل.

يقول ابن تيمية: «... وهذا كما يجعلون كلام الله مايفيض على نفس النبي من غير أن يثبتوا لله تعالى كلاما خارجا عما في نفس النبي، وعند التحقيق فلا فرق عندهم بين الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلا من جهة كونها أصفى وأجمل، وحينئذ فيكون القرآن كلام النبي ﷺ، وهذا حقيقة قول الوحيد الذي قال في القرآن «إن هذا إلا قول البشر» كما بينا في غير هذا الموضع»أ. هـ[٢].

الرد عليهم في هذا الأثر :

قد سبق وأن أبطلنا قولهم بالعقول العشرة[٣]، ومن ضمنها إبطال قولهم بالعقل الفعال «جبريل» على حد زعمهم[٤].

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص١٥٧.
(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد، ص٢٢٠.
(٣) راجع ص ٣٤٥ ومابعدها من هذا البحث.
(٤) راجع ص ٣٥٨ – ٣٥٩ من هذا البحث.

وذكرنا قول ابن تيمية في الرد عليهم، وتوضيح شبهتهم في نسبة القرآن إلى الرسول ﷺ في النص السابق الذكر[١] .

وهنا سنكمل الرد عليهم من خلال ذكر الآيات الدالة على أن القرآن كلام الله عز وجل، أنزله على نبيه محمد ﷺ عن طريق الوحي .

١ - قال تعالى : ﴿**وماكان لبشرأن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه مايشاء إنه عليّ حكيم**﴾ «الشورى : ٥١» .

فهذه الآية دليل على أنواع الوحي، ويقول الله تعالى في بدايتها ﴿**وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا..**﴾ فهي دليل على أن القرآن كلام الله عز وجل، وليس كلام النبي ﷺ .

ودليل على عدم فيضان ذلك من العقل الفياض «جبريل» - على حد زعمهم - بل يقول تعالى في هذه الآية ﴿**فيوحي بإذنه مايشاء**﴾ ؛ أي أن الوحي ومايقال بإذنه تعالى .

يقول ابن تيمية : «الأول قول المتفلسفة «ومن وافقهم من متصوف، ومتكلم، كابن سينا، وابن عربي الطائي، وابن سبعين، وأمثالهم ممن يقول بقول الصابئة الذين يقولون إن كلام الله ليس له وجود خارج عن نفوس العباد؛ بل هو مايفيض على النفوس من المعاني : إعلاماً وطلباً : إما من العقل الفعال كما يقوله كثير من المتفلسفة، وإما مطلقاً كما يقوله بعض متصوفة الفلاسفة . وهذا قول الصابئة ونحوهم . وهؤلاء يقولون : الكلام الذي سمعه موسى لم يكن موجوداً إلا في نفسه، وصاحب «مشكاة الأنوار»[*] وأمثاله في كلامه مايضاهي كلام هؤلاء أحياناً، وإن كان أحياناً يكفرهم، وهذا القول أبعد عن الإسلام ممن يقول : القرآن مخلوق» أ. هـ[٢] .

---

(١) راجع ماسبق من هذا الأثر

(*) أي : الغزالي .

(٢) ابن تيمية، الفتاوي، ج١٢، ص١٦٣ .

٢ - قال تعالى : ﴿ **إنه لقول رسول كريم** ﴾ «التكوير : ١٩» .

هذه الآية استشهد بها رجل في زمن ابن تيمية ، على أن القرآن من كلام جبرائيل ، فكان رد ابن تيمية[١] أنه من كلام الله عز وجل ، وليس كلام جبريل ، فإن الاضافة إليه في هذه الآية إضافة بُلغة وأداة لا إضافة ابتداء منه .

وكذلك قوله : ﴿**لقول رسول**﴾ ولم يقل قول ملك ولا نبي ، توضيح لمكانة جبريل أنه رسول من عند الله عز وجل بهذا الكلام .

وكذلك الضمير في ﴿ **إنه** ﴾ يعود للقرآن ، والقرآن معانيه وألفاظه من عند الله عز وجل . وهذا مااتفق عليه الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وأئمة المسلمين ، وأصحابهم . والله أعلم .

---

(١) المصدر السابق ، ج١٢ ، ص٥٥٤-٥٥٦ .

ثالثاً : قولهم بقدم العالم :

نجد أن قول الفلاسفة بالعقول العشرة، أي: نظرية الصدور «الفيض» أدى بهم ذلك إلى القول بقدم العالم . لأنهم قالوا : كيف يصدر من القديم حادث. فهو مستحيل.

يقول ابن سينا : «وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول، يقولون: إن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية. »أ. هـ[1].

يعلق سليمان دنيا[*] على هذا النص بقوله: «وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بقدم العالم: وتبريره عنده: أن الله متشابه الأحوال في كل شيء، فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشئون، فإذا كان خالقاً، وجب أن يكون الخلق شأنه أزلاً وأبدا، وإذا كان غير خالق، وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلاً وأبداً.

وبما أنه خالق، لأننا نحن البشر مخلوقاته، فقد وجب أن يكون خالقاً أزلاً أبداً، ووجب أن يكون معلوله أزلياً أبدياً كذلك. فالعالم أزلي أبدي، بمادته على الأقل عند ابن سينا»أ. هـ[2].

ومن خلال قول الفلاسفة بصدور العقول، والأفلاك عن الله عز وجل، وامتزاجات بعض المواد حتى يصدر عنها العالم السفلي، فالعالم العلوي والسفلي عند الفلاسفة قديم أزلي صدر عن قديم أزلي[3]. والأسباب والمسببات من هذا القبيل.

يقول ابن سينا: «ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولايزال ينحط درجات، فأول درجة الملائكة الروحانية المجردة

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص١٠٨.

(*) الدكتور: سليمان دنيا، أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر، ووكيل كلية أصول الدين، له عدة تحقيقات من ضمنها: «تحقيق كتاب الإشارات والتنبيهات، لابن سينا»، «وتحقيق كتاب تهافت التهافت، لابن رشد»، «وتحقيق كتاب معيار العلم، للغزالي»، وغيرها.

(٢) «سليمان دنيا، الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٢/ ٨٢)، تعليق»

(٣) الطوسي، الذخيرة، ص١٣-١٤.

التي تسمى عقولاً ، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العملية، ثم مراتب الأجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها، ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة فتلبس أول شيء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيراً فيكون أول الموجودات فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس مافيه المادة ، ثم العناصر، ثم المركبات. ثم الناميات وبعدها الحيوانات وأفضلها الإنسان. . . . والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية. . . »أ. هـ[١].

وهكذا تستمر عند ابن سينا صدور الأشياء عن الأول، وحدوث المصادمات. فهويقول بقدم العالم ثم يدخل المصادمات الحادثة في وجود العالم.

الرد على هذا الأثر :

كما سبق أن عرفنا من الشبه القائلة بالعقول العشرة[٢]. نتج عنهاالقول بقدم العالم، وقد أبطلنا القول بالعقول العشرة فبطل الفرع، وهو القول بقدم العالم؛ لأنه إذا بطل الأصل بطل الفرع.

ثانياً : تناقض الفلاسفة في قولهم بقدم العالم؛ لأنهم يقولون: إن العقول العشرة، والنفوس الفلكية، والأجسام الفلكية بموادها وصورها، والعناصر بمادتها، وصورها الجسمية، كل ذلك قديم، وأما المشخصات فهي حادثة - أي مايحدث لكل شخص بعينه - عن طريق المصادمات. وهو كقولهم في عدم علم الله بالجزئيات، وعلمه بالكليات. وقد أبطلنا ذلك فيما سبق[٣].

---

(١) ابن سينا، النجاة، ص٢٩٩.

(٢) راجع ص ٣٤٥ ومابعدها من هذا البحث.

(٣) راجع ص ٣٥١ ومابعدها من هذا البحث. - الطوسي، الذخيرة، ص١٣-١٤.

يقول ابن تيمية : «وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه، ولوازم الواجب لاتكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث، فالحوادث ليست من لوازمه، ومالايكون من لوازمه يتوقف وجوده على حدوث سبب حادث، فإذا كان القديم الواجب بنفسه، أو اللازم للواجب لايصدر عنه حادث - امتنع حدوث الحوادث، وهذا حقيقة قولهم - في النص السابق[(١)] لابن سينا- ؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له ؛ وهو لازم لعلته، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها، فيمتنع أن يحدث شيء في الوجود ؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء . . . »أ. هـ[(٢)].

ثم بعد هذا النص ذكر ابن تيمية بعض اعترافهم ، ونقض ذلك عليهم[(٣)].

ثالثاً : قولهم بقدم العالم، واستمراريته وأبديته فيه إنكار للآيات القرآنية الدالة على تغير الكون، وقيام الساعة.

قال تعالى: ﴿**إذا السماء انفطرت * وإذا الكواكب انتثرت * وإذا البحار فجرت * وإذا القبور بعثرت**﴾ «الانفطار: ١-٤».

وقال تعالى: ﴿**إذا الشمس كورت * وإذا النجوم انكدرت ...** ﴾ إلى قوله: ﴿**وإذا الجنة أزلفت**﴾ الآيات «التكوير: ١-١٣». فهذه الآيات دليل على تغير نظام الكون، وتغير ملامحه التي جعلها الله عز وجل له، بقدرته على ذلك. فالعالم بكل مافيه مخلوق لله عز وجل، قادر خالقه على تغييره متى ماشاء، كيفما ماشاء.

---

(١) راجع ص ٣٩٢ من هذا البحث .

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص١٥١ .

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص١٥١-١٥٦ .

يقول ابن تيمية : «والملاحدة المنكرون للمعاد تعود شبههم كلها إلى ماينفي علم الرب تعالى أو قدرته أو مشيئته أو حكمته . ونفي العى يثبت هذه الصفات ، فتنتفي أصول شبههم . فالفلاسفة الإلهيون الذين هم أشهر هذه الطوائف بالحكمة والنظر والعلم ، رهط الفارابي وابن سينا وأمثالهما ، وعمدتهم في إنكار المعاد هو اعتقادهم قدم العالم ، وأن الفاعل علة تامة موجبة بالذات ، لايختلف فعلها ، فلا يجوز أن يتغير العالم لأجل ذلك» أ . هـ[1] .

رابعاً : الحتمية الضرورية في الأسباب تلغي الإرادة والإختيار سواء من العالم العلوي ، أو العالم السفلي . وكل شيء مسير على نظام معين ، ومجبر عليه .

خامساً : الحتمية الضرورية تدعوا إلى إنكار وجود الخالق المدبر المريد ، والإعتراف بإله لا علاقة له بالكون .

سادساً : الحركة الآلية للكون على النظام الحتمي ؛ تؤدي إلى هدم إعتقاد الأخذ بالأسباب ، والإعتماد على الله عز وجل في تحقيقها .

سابعاً : الحتمية الضرورية تساوي وتماثل بين الإنسان والجماد في علاقته بنظام الكون بحيث لا تأثير لكليهما في تغييره . بل كليهما واقع تحت سيطرته ونظامه .

---

(١) المصدر السابق ، ج٧ ، ص٣٨٤ .

الفصل الثاني
الأسباب عند المعتزلة

* تمهيد .

المبحث الأول : تقرير المذهب .

المبحث الثاني : شبهة المعتزلة في الأسباب ، والرد عليها .

المبحث الثالث : موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة :

- الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند المعتزلة.
- الأسباب وعلاقتها بالقدر عند المعتزلة.
- الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند المعتزلة.
- الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند المعتزلة.

المبحث الرابع : الآثار المترتبة عليها .

قد سبق أن تعرفنا على مصطلحات المعتزلة في تمهيد الرسالة، وعرفنا مقصودهم ومفهومهم للسبب والمسبب، وهنا نريد أن نعرف عقيدتهم في ذلك، وما هي الشبهة التي أدت بهم إلى هذه العقيدة، والرد عليها.

والآثار المترتبة على ذلك، وكذلك سوف نناقش بعض القضايا المتعلقة بالأسباب عندهم.

ونسأل الله العون والسداد.

المبحث الأول

تقرير المذهب عند المعتزلة

المبحث الأول

تقرير المذهب عند المعتزلة

عند تقرير مذهب المعتزلة في السببية، أو العلية لابد من التفريق بين :

١ - الأسباب وعلاقتها بمسبباتها. «السببية».

٢ - العلل وعلاقتها بمعلولاتها. «العلية».

فالمعتزلة يفرقون بين الأسباب ومسبباتها، والعلة ومعلولاتها في الاعتقاد.

أولاً : الأسباب وعلاقتها بمسبباتها. «السببية» :

قد سبق تعريف السبب عند المعتزلة، والمسبب. وهنا سنعرف العلاقة بينهما. فنجد أن أكثر المعتزلة يقول بإيجاب حصول المسبب عن السبب إذا توفرت الشروط، وانتفت الموانع. يقول القاضي عبدالجبار: «... كما أن السبب يوجب المسبب إذا احتمله المحل، ولايوجب إذا لم يحتمله...»أ. هـ(١). أي إذا وجدت الشروط، وانتفت الموانع. ويقول: «... قيل له: إن الأصل في السبب أنه يوجب المسبب إذا كان المحل محتملاً له، وإنما نعدل عن ذلك بدلالة...»أ. هـ(٢).

هذا بالنسبة للأفعال المباشرة(*) إذا توفرت الشروط، ودواعي الاختيار، وزوال الموانع. أما بالنسبة للأفعال المتولدة(**) فإذا نسبت إلى الإنسان فإن حكمها حكم المباشرة

---

(١) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٨، ص١٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٦، الإرادة، ص٨٤.

(*) الفعل المباشر: أنه ماوجد من غير مقدمة، وقيل: مايحدثه الفاعل في محل القدرة. «انظر: القاضي عبدالجبار، المغني، ج٩، ص١٣٨. - القاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف، ص٤١١».

(**) الفعل المتولد: أنه كل فعل تقدمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد. وقيل: مايحدثه الفاعل في غير محل القدرة. «انظر: المصادر السابقة».

إذا انتفت الموانع، وتوفرت الشروط. يقول القاضي: «. . . ولعل شبهة الجميع واحدة، فإنهم لما رأوا أن مايتعلق بالفاعل أو يضاف إليه فلابد أن يكون للاختيار فيه مدخل، ورأوا وجوب وقوع المراد عند حدوث الإرادة، ووجوب وقوع المسبب عند حصول مسببه، فأخرجوه عن التعلق بالفاعل أصلاً، ثم افترقوا: فمنهم من علقه بالطباع، ومنهم من جعله حدثاً لا محدث له. ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه، ولاتقع أخرى بأن لايختار الفاعل ماهو كالواسطة فيه. . .»أ. هـ[1] ثم يعلق القاضي على ذلك بقوله «يزيد ذلك توضيحاً، أن السبب لايمتنع حصوله ثم لايحصل المسبب، بأن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي، فإنه يحصل لامحالة، فمن أين الفرق بينهما؟ . . .»أ. هـ[2].

من هذا النص للقاضي عبدالجبار يتضح لنا سبب إلزام المعتزلة، أو قول البعض أن المعتزلة يقولون بإيجاب الأسباب لمسبباتها ضرورة، وهو اختلاف المعتزلة في الفعل المتولد فالجاحظ[*] يقول بالطبع[3]، ومعمر بن عباد السلمي[**] الذي قال: إن الأجسام تفعل الأعراض بإيجاب الخلقة، وكل جزء يفعل في نفسه مايحله من الأعراض، كذلك فكل نوع

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

(*) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، بالولاء، الليثي، أبوعثمان، الشهير بالجاحظ. كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، له عدة مصنفات: «البيان والتبيين»، «الحيوان»، «مجموع رسائل»، ولد سنة ١٦٣هـ بالبصرة، ومات فيها سنة ٢٥٥هـ بكتب وقعت عليه. «الأعلام، للزركلي، ج٥، ص٧٤».

(٣) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٩، ص١١. - شرح الأصول الخمسة، ص٣٨٧. - الأشعري، المقالات، ج٢، ص٩١.

(**) معمر بن عباد السلمي، معتزلي من الغلاة. من أهل البصرة، سكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدرية غلواً، انفرد بمسائل وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية. «الأعلام، للزركلي، ج٧، ص٢٧٢».

من أنواع الأعراض الموجودة فيه لا نهاية لعدده، وكل عرض اختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية[١]. والأعراض عند عباد غير مخلوقة لله عز وجل، والله خلق الأجسام، ولم يخلق شيئاً من صفاتها من لون، وطعم، و رائحة، وحياة، وموت، إنما هذه الأعراض هي من فعل الأجسام الموات بطباعها، كذلك الأصوات فهي من الجسم ذي الصوت بطبعه، وفناء الجسم فعن الجسم بطبعه، كذلك نماء الزرع وذبوله وكل فان فهو فان بطبعه[٢]. وقد ذكر الأشعري[*] أن معمراً قد ذهب إلى القول بأن التلوين والإحياء والإماتة ليست أعراضا، وأن الله يفعلها في الأجسام ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثه به، فالله يلون الجسم لأنه بطبعه قابل للتلوين، ولا يجوز أن يلون الله جسماً مالم يكن هذا الجسم بطبعه قابلاً للتلوين[٣].

كذلك فقد قال النظام[**] - من المعتزلة - بأن الأجسام تفعل بإيجاب الخلقة، بمعنى أن الله طبع الأجسام بطباع، فطبع الحجر مثلاً على الذهاب عند الدفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه بالطبع.

---

(١) المصادر السابقة بهامش (٣).

(٢) المصادر نفسها. - البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١٣٦-١٤١. - الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٨٣-٨٨.

(*) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبوالحسن، مؤسس مذهب الأشاعرة، تلقى مذهب المعتزلة، وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، له عدة مصنفات منها: «الرد على المجسمة»، «مقالات الإسلاميين»، «الإبانة عن أصول الديانة». ولد سنة ٢٦٠هـ بالبصرة، وتوفى سنة ٣٢٤هـ ببغداد. «سير أعلام النبلاء، ج١٥، ص٨٥. - الأعلام، للزركلي، ج٤، ص٢٦٣».

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٨٩. - والمصادر السابقة.

(**) إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري، أبوأسحاق النظام، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلاسفة واطلع على أكثر ماكتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة حتى تبعه فرقة النظامية، واتهم بالكفر والضلال، والزندقة لأنه عاشر في شبابه قوماً من التنوية والسمنية وأخذ عنهم، توفي سنة ٢٣١هـ. «البغدادي، الفرق بين الفرق، ص١١٣. - سير أعلام النبلاء، ج١٠، ص٥٤١. - الأعلام، للزركلي، ج١، ص٤٣».

كل تلك الآراء توحي بتقرير الحتمية في الطبيعة ، والاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ، وإيجاب هذه العلاقة . ولكن القاضي عبدالجبار - في النص السابق الذكر - بين أن هذا الفعل المتولد من فعل الإنسان ، أو بواسطته . لذلك قال الأشعري :

«واختلفوا في السبب : هل هو موجب للمسبب أم لا؟ على مقالتين :

١ - فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتوليد : الأسباب موجبة لمسبباتها .

٢ - وقال الجبائي(*) : السبب لايجوز أن يكون موجباً للمسبب ، وليس الموجب للشيء إلا من فعله وأوجده . . . »أ . هـ[١] .

وذهب القاضي على مذهبه في نسبة الأفعال المتولدة الإنسانية إلى فاعلها .

فالأسباب والمسببات الداخلة في الاختيار ، أي : الصادرة من فاعل له إرادة واختيار ليست موجبة دائماً ، وإنما تكون واجبة العلاقة إذا توفرت الشروط وانتفت الموانع . يقول القاضي : «واعلم أن الأصل فيما قدمناه أن من حق المولد أن لايجوز حصوله على الوجه الذي يولد والمحل محتمل والموانع زائلة إلا ويجب أن يولد . . . »أ . هـ[٢] ويقول : «فإذا بطل كون السبب موجباً إيجاب العلة للمعلول لم يبق إلا أنه يتوصل به إلى إيجاد المسبب ويكون حدوثه راجعاً إلى القادر لكنه يفعله بواسطة . . . »أ . هـ[٣] .

(*) محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي ، أبوعلي ، من أئمة المعتزلة ، ورئيس علماء الكلام في عصره ، وإليه نسبة الطائفة الجبائية ، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب . له تفسير ، ولد سنة ٢٣٥هـ ، وتوفى سنة ٣٠٣هـ بجبى من قرى البصرة . «الأعلام ، للزركلي ، ج٦ ، ص٢٥٦ . - مذاهب الإسلاميين ، ج١ ، ص٢٨٠-٣٣٠» .

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج٢ ، ص٩٧ .

(٢) القاضي عبدالجبار ، المغني ، ج٩ ، ص١٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٣٥ .

فالرابطة بين السبب المولد والمسبب المتولد هي رابطة سببية، وليست رابطة علية باعتبار أن المولد هو الإنسان، فالفاعل هو مايتوقف فعله على الاختيار والمفاضلة بين الفعل والترك. وعلاقة السبب بمسببه ليست موجبة بالضرورة بإحداث المسبب عند حصول السبب فإنه لايمنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلة. أما بالنسبة للفاعل فإن حاله هو الموجب.

هذا بالنسبة للمسبب الصادر، والناتج عن سبب مختار كالفاعل سابقاً، فكيف بالمسبب الناتج والصادر عن سبب غير مختار. وهو مايطلق عليه المعتزلة العلة والمعلول؟!

ثانياً: العلل وعلاقتها بمعلولاتها. «العلية»:

قد سبق تعريف العلة والمعلول، أما بالنسبة للعلاقة بينهما فهي علاقة إيجاب ضرورية عند المعتزلة. وهي خاصة بالمتولدات الطبيعية أي الكونية كحدوث الاحتراق عند وجود النار، والبرودة عند وجود الثلج. لما في الأشياء من طبائع جعلها الله عز وجل لاتتغير ولا تتبدل، ولايكون ذلك في الأفعال الإنسانية. فالنار لديها طبيعة الإحراق، والثلج لديه طبيعة البرودة، لأن صدور التأثير من العلة إلى المعلول آلياً وضرورياً خالياً من الاختيار والعلم، قاصرة على التأثير فقط. يقول القاضي: « . . . فإنا قد ذكرنا أن وجود المسبب لايجب عند حصول السبب، فإنه لايمتنع أن يعرض عارض فيمنعه من التوليد، وليس كذلك معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة، حتى يستحيل مع وجودها أن لايثبت، ففارق أحدهما الآخر. . . »أ. هـ[1]. ويقول: «وذلك في بابه بمنزلة العلل التي لو صح وجودها، ولا يوجب المعلول لم يصح كونها علة. . . »أ. هـ[2].

ففي إيجاب العلل لمعلولاتها قد اتفق المعتزلة على ذلك، ولكن اختلفوا في السبب في الإيجاب كما سبق في الأفعال المتولدة في الفعل الإنساني، فمنهم من جعل العلة صفة

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٨٩-٣٩٠.

(٢) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٩، ص١٣٥.

ضرورية للمعلول بحيث إن الله عز وجل خلق الخلق في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق على خلق، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. وهو مايسميه بالظهور والكمون. وهذه النظرية تثبت قول النظام السابق الذكر أن كل حادث تابع في تغييراته للطبع الذي كان فيه سابقاً[(١)]. وأن للأشياء خالقاً خلقها، ومدبراً دبرها فقهرها على ماأراد ودبرها على ماأحب وجمع منها ماأراد جمعه وفرق منها ماأراد تفريقه، كالحجر مما في طبعه من الانحدار، والماء وما في طبعه من السيلان فلا مانع يمنعها[(٢)]. وكذلك ذهب الجاحظ في تعريفه للجواهر، بأنها باقية لاتفنى. من هذا المنطلق تكون طبائعها ثابتة لاتفنى[(٣)]. وثمامة[(*)] ذهب إلى نفس القول بأن الأجسام المحدثة مطبوعة[(٤)].

وهؤلاء تكون عندهم مايحدث في الطبيعة من إحراق، وتبريد، والتسخين كلها فعل الطبائع فهي حتمية ضرورية.

ولكن القاضي رد على القول بالطبائع، ورجع نظام الكون من ترتب المسببات على أسبابها إلى المصلحة، والحسن في النظام. فكل قوانين الكون تابعة لنظام معين أياً كان الفاعل فيقول: «والدلالة على مانقوله - أي: أن يقع من الله تعالى أفعالاً متولدة - أن هذا

---

(١) الخياط، الإنتصار، ص٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٩٥.

(*) ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن، من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء البلغاء المقدمين، كان له اتصال بالرشيد، ثم المأمون. وكان ذا نوادر ملح. من تلاميذه الجاحظ. أتباعه يسمون بالثمامية. وله عقائد انفرد بها. توفي سنة ٢١٣هـ. «طبقات المعتزلة، ص٢٧٢-٢٧٤. - الفرق بين الفرق، ص١٥٧. - الأعلام، للزركلي، ج٢، ص ١٠٠-١٠١».

(٤) الخياط، الانتصار، ص٢٥.

السبب يولد مايولده بما إليه لامحال فاعله. . . »أ. هـ[١]. فمبدأ العلية حتمية عند المعتزلة أياً كان الفاعل حتى ولو كان الله عز وجل - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- فيقول: «إذا كان إنما يولد للوجه الذي ذكرناه، فيجب أن تستوي فيه أحوال القادرين الفاعلين، حتى ولد من فعلنا ماولد من فعل غيرنا، ولولا صحة هذه الطريقة لجاز أن يولد من فعل زيد ولايولد من فعل عمرو، أو يولد من جهة من بالمشرق دون من بالمغرب أو يولد من أهل الدنيا دون أهل الآخرة، وقد عرفنا امتناع ذلك فكذلك يجب إذا ولد من فعلنا، أن يولد من فعله - جل وعز - وصارت منزلته منزلة القبيح الذي لما قبح لوقوعه على وجه، فمن أي فاعل وجد على ذلك الفعل، وجب أن يقبح. . . »أ. هـ[٢].

فاعترض عليه بأننا يتولد الفعل منا، لأننا لانقدر عليه ابتداءً، بخلاف الله عز وجل، فرد القاضي بقوله: «قيل له: إن أردت بذلك أن عين ماقد وقع بسبب، يجوز أن يقع ابتداء، فغير مسلم. . . »أ. هـ[٣].

ويعلل القاضي عبدالجبار قوله السابق بأنه قد يصدر منا أفعال يمكن أن تكون ابتداءً ولكن لغرض من الأغراض نفعلها بسبب كما نقول في تحريك اليد ابتداءً وتحريكها باليد الأخرى. وكذلك نقول في فعل الله عز وجل لأنه لابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب. فيقول القاضي: «. . . أن في الجنس الذي يقدر أحدنا عليه ابتداء قد فعله بسبب، كما نقوله في تحريك اليد ابتداء وتحريكها باليد الأخرى، وذلك بأن يتعلق به غرض من الأغراض، وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب، لأنه لابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا، وعلى هذا من الله

---

(١) القاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف، ص٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

تعالى في غير آية من كتابه بذكر البحار التي تجري فيها السفن ويذكر الرياح وماشاكلها، فإذا أجرى العادة بما ذكرناه لضرب من الصلاح حسن فعله له بالسبب، وإن صح أن يفعله ابتداء . . . »أ . هـ[1].

نلاحظ من هذه النصوص أن الأسباب والمسببات المتعلقة بالفعل الإنساني، توجب العلاقة بينهما إذا توفرت الشروط وانتفت الموانع، بعكس مايحدث في الكون من نظام، أي بالنسبة لأفعال الله عز وجل، فهي خاضعة لقوانين ونظام الكون، فهي بمثابة علاقة العلل بمعلولاتها، وهي علاقة إيجاب ضروري، وماذلك إلا لأنّ أفعال الله عز وجل إذا وجد السبب لابد من وجود المسبب لأنه يفعل لغرض، وفي وجود المانع عبث، وقدح في هذه الحكمة التي من أجلها وجد السبب ولم يوجد المسبب، بعكس الإنسان الذي يفعل السبب ثم يندم على فعله فيمنعه قبل حدوث المسبب، كإذا رمى سهماً ثم يمسكه باليد الأخرى. يقول القاضي: «وأحدهما أن من المتقرر أن السبب قد يصح وجوده، ويعرض عارض من وجود المسبب، فإذا ثبت هذه الجملة، قلنا: فكل مايفعله الله من الأسباب قد يصح أن يعرى عن التوليد، بأن يفعل مايصير منعا له عن التوليد، فيوجد السبب ولايوجد مسببه، وهذا ظاهر فيما يتراخى المسبب عن السبب، وقد يصح فيما يقارنه أيضا بضرب من المنع؛ ولكن على كل حال فيما يتراخى، يصح من الله تعالى لمنع من وقوع المسبب، والواحد منا قد يصح منه على بعض الوجوه أن يمنع، مثل أن يرمي بإحدى يديه ويأخذ باليد الأخرى، ولكن في السهم إذا انفصل عن القوس لايتأتى ذلك، وعلى هذا إذا نفذ السهم عن القوس لم يجد طريقاً في تلافي ذلك إذا كان يصيب مسلماً، سوى أن يندم على ماكان منه، ويكره وقوع هذه الإصابة؛ ولو قدرنا أنه - جل وعز - يفعل ماحاله هذا، لكان الواجب عليه بعد وجود السبب أن يمنع المسبب من التوليد، لأن الواحد منا لو أمكنه أن يصير غير فاعل لما

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٩.

فعله، كان هذا هو الواجب ولكن عند تعذر ذلك أقيم الندم مقامه . . . . فأما القديم تعالى، فلابد من أن يريد المسبب الواحد أو المسببين ، لأنه لو لم يرد ذلك ، لصار مافعله من السبب وأحد المسببين قبيحاً، من حيث لم ينفصل عن القبيح الذي لايتعلق به غرض، ومهما أمكنه أن يفعل مثل المسبب في الغرض المقصود إليه ابتداء، فيجب أن يكون في فعله للسبب فائدة، وليس إلا ماقلناه، وحل محل الأفعال التي تقع جملة واحدة ، لأن أحدنا يريدها جملة، والقديم - جل وعز - يريد إحداث كل جزء منها، ففي هذا الوجه، يفارق حكمه أيضاً حكمنا. . . . »أ. هـ[1].

فالقاضي عبدالجبار يجيز على الله عز وجل أن يمنع المسبب من التولد عن السبب، ولكن يقرر بعد ذلك أن ذلك قبيح، وعبث. فمن المصلحة التابعة لنظرية الصلاح والأصلح، ونظرية الحسن والقبح يتحتم أن تولد الأسباب مسبباتها عند اقترانها على حسب قانون العلية . ولأن الله عز وجل يعلم السبب والمسبب قبل حدوثهما. بعكس فعل الإنسان. فالمتولدات من الجسم الحي هي تابعة للاختيار. والمتولدات من الأجسام غير الحية هي تابعة لنظام العلل والمعلولات.

ولأن الفعل الإنساني ليس من خلق الله عز وجل - على حسب زعمهم - والفعل الطبيعي خلق لله عز وجل على حسب نظام معين تابع للحسن والمصلحة.

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٩-٤٠٠.

المبحث الثاني

شبهتهم والرد عليها

المبحث الثاني
شبهتهم والرد عليها

قد قررنا سابقاً مذهب المعتزلة في مبدأ السببية أو العلية، وهو الإيجاب، فإذا توافقت الأسباب مع مسبباتها مع مصالح العباد الدنيوية والأخروية، فهي موجبة إيجاباً ضرورياً على الله عز وجل على حد زعمهم.

وجه الاختلاف بينهم وبين أهل السنة والجماعة :

قد وجدنا فيما سبق[١] أن أهل السنة والجماعة يرون أن مجرد وجود الأسباب لا يوجب حصول المسبب؛ لأنه مامن سبب إلا وهو مفتقر إلى سبب آخر، فترتب المسببات على أسبابها من السنن الكونية التي امتن الله عز وجل بها على عباده فضلاً منه وإحساناً، وأمرهم بالأخذ بهذه الأسباب، وجعل لها تأثيراً وقوة في إنتاج مسبباتها، ولكن ليس على سبيل الإيجاب، والدوام الحتمي. وإنما أخبرنا أنه جعلها سنناً كونية ثابتة في الحياة الدنيا تابعة لمشيئته سبحانه وتعالى إن شاء جعلها تؤثر، وإن شاء منعها بقضائه وقدرته، إما ابتلاءً، وامتحانا، وإما عذاباً، وانتقاماً، وإما لقيام الساعة يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات. . .، وغير ذلك. وما أخبرنابه من ثباتها وعدم تغير هذه السنن في قوله: ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلاً**﴾ «الأحزاب: ٦٢». فهي متعلقة بالسنن الشرعية. فالأسباب عند أهل السنة والجماعة مؤثرة في إنتاج مسبباتها بقدرة الله عز وجل ومشيئته وقضائه، فهي مؤثرة بما جعله الله عز وجل فيها من قوة وتأثير، فالأخذ بها يكون منوطاً بالتوكل على خالقها وموجدها، والأمر بالأخذ بها، والقادر على منع اقتضائها[٢]. ولم

---

(١) راجع الباب الأول من هذا البحث.

(٢) راجع ص ٢٧٦ من هذا البحث.

يفرقوا بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب. ولكن المعتزلة فرقوا بين الأسباب والعلل، وماهو من فعل الإنسان، وماهو من فعل الله عز وجل، في نظام الكون.

وأما المعتزلة: فجعلوا علاقة العلة والمعلول علاقة إيجاب ضروري، سواء في السنن الشرعية أو الكونية؛ لأن ترتب المسببات على أسبابها من السنن الكونية التي أوجدها الله عز وجل لضرب من الصلاح واللطف، فلابد من استمراريتها، وإيجاب ذلك على الله عز وجل إيجاب ضروري، وفي تغييرها عبث. فإذا وجد السبب لابد من وجود المسبب إن كان يتعلق بذلك ضرب من الصلاح واللطف، وغرض من الأغراض، وفي وجود السبب وعدم إنتاجه عبث؛ لأن السبب ماوجد إلا لغرض معين، وخاصة بالنسبة لله عز وجل، أما العبد فيمكن أن يمنع المسبب بعد وجود السبب، إما لندمه على فعل ذلك السبب، أو لمانع آخر. ولكن الله عز وجل يعلم غرضه من إيجاد السبب ومايترتب على إيجاد مسببه قبل إيجاده، لذلك تغير ذلك يكون عبثاً[1].

وسبب ذهابهم إلى هذاالاعتقاد هو بعض الشبه التي طرأت على هذا المذهب، فجعلتهم ينحرفون عن الدين الحق إلى أهوائهم وعقولهم الباطلة.

قال تعالى: ﴿**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون**﴾ «المؤمنون: ٧١».

فهم كما سبق أن قلنا فرقوا بين الأفعال المباشرة، والأفعال المتولدة، وجعلوا الأفعال المتولدة هي الداخلة في الأسباب والمسببات.

وقاسوا الله عز وجل على خلقه في ذلك، وأوجبوا عليه بعض الأمور حتى وقعوا في قولهم بإيجاب الأسباب لمسبباتها.

وهنا سنوضح هذه الشبهة والرد عليها.

وأول ما سنتحدث عنه التوليد، وكيفية إيجاب الأسباب لمسبباتها من خلاله.

---

(١) راجع ص ٤٠٥ - ٤٠٦ من هذا البحث.

الشبهة الأولى : التوليد :

نجد أن قضية التوليد ، قضية مهمة في قولهم بالأسباب ، حيث إن المعتزلة قسموا الأفعال إلى مباشرة ، ومتولدة ، منها مايحدث باختيار الإنسان ، بحسب دواعيه وقصده ، فهي من جهتهم وهم خالقوها . قال القاضي : « . . . اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ، ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها ، فقد عظم خطؤه ، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين . . . » أ . هـ[١] .

وما يتعلق بالفعل المباشر من قولهم بخلق العباد لأفعالهم ، سنناقشه إن شاء الله في الآثار المترتبة على الشبه .

وهنا يهمنا قولهم بالتولد ، وهو القسم الثاني للأفعال . فما هو المتولد ؟

يقول القاضي عبدالجبار : « . . . وفي جواب الجحيدي حد المباشر بأنه ماوجد عن غير مقدمة ، وحد المتولد بأنه كل فعل تقدمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد . . . » أ . هـ[٢] . فالقاضي عبدالجبار يرى أن المتولد هو المسبب الذي تولد من السبب ، وهو كل فعل لم يحدث مباشرة ولكن حدث بسبب تقدمه ، وهذا السبب مولد للمسبب ، ولولاه لم يوجد .

فيقول : « . . . واعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أن الأصوات والآلام والتأليف لاتحدث من فعلنا إلا متولدة ، فلابد من سبب يولدها من فعلنا ؛ لأن فاعل السبب يجب كونه فاعلاً للمسبب . . » أ . هـ[٣] .

---

(١) القاضي عبدالجبار ، المغني ، ج٩ ، ص٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج٩ ، ص١٣٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ج٩ ، ص١٣٩ .

فهنا القاضي يضرب أمثلة للأفعال المتولدة بالأصوات عند الكلام، عند تصادم عضوي النطق، فيتولد عن ذلك التصادم خروج الصوت، والحروف.

وكذلك بالنسبة للآلام عند الضرب، فإن اليد عند تصادمها بالجسم، يتولد عنه ألم، أو احمرار، ناتج عن الضرب.

وكذلك بالتأليف عند بناء منزل، أو حائط، فإن تركيب المواد على بعضها يؤلف جداراً. ويولده.

ويقول: «... كالنظر الذي لما ولد العلم ولم تكن له جهة لم يولده إلا في محله، وهذا مما لا ننكره، بل هو الواجب لأن محلها إذا كان واحدا صار للسبب تعلق بالمسبب فصح أن يولده دون سائر الأحوال...» أ. هـ[١].

فالقاضي كما نعرف جعل النظر هو أول الواجبات لمعرفة الله عز وجل، والعلم به[٢]، لذلك فهي قضية مسلمة عنده. فعندما يقول: «بل هو الواجب لأن محلها إذا كان واحدا» أي متفق على أن مع النظر يتولد العلم. فهي تقتضي إيجاب السبب للمسبب.

مما سبق نستنتج أن المتولد عند المعتزلة هو ماتقدمه سبب، لولاه لم يوجد، والمولد إذا توفر له المحل، وزالت عنه الموانع يجب أن يولد، فإذا ولد يعتبر سبباً للشيء الذي ولده، وذلك بمنزلة العلل التي لو صح موجودها، ولاتوجب المعلول لم يصح كونها علة.

والمولد لايوجب لذاته وجود المتولد إيجاب العلل للمعلول، فإذا بطل كون السبب موجباً إيجاب العلة للمعلول لم يبق إلا أنه يتوصل به إلى إيجاد المسبب ويكون حدوثه راجعاً إلى القادر لكنه يفعله بواسطة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٠.

(٢) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٩.

يقول القاضي عبدالجبار: «واعلم أن الأصل فيما قدمناه أن من حق المولد أن لايجوز حصوله على الوجه الذي يولد والمحل محتمل والموانع زائلة إلا ويجب أن يولد، . . . . ، وكذلك إذا لم يولد الشيء غيره والحال ماقدمناه علم أنه ليس بسبب له، لأنه لو صح كونه سببا، وإن كان قد يولد وقد لايولد والحال ماقدمناه لم يصح العلم بكونه مولدا في حال مايولد، . . . . ، وذلك في بابه بمنزلة العلل التي لو صح وجودها، ولايوجب المعلول لم يصح كونها علة، والجهة التي منها شبهنا المولد بالعلة صحيحة وإن افترقا في أن تلك العلة موجبة وهذا بخلافها، . . . . ، لأن المولد لايوجب لذاته وجود المتولد إيجاب العلل للمعلول، . . . . ، فإذا بطل كون السبب موجبا إيجاب العلة للمعلول لم يبق إلا أنه يتوصل به إلى إيجاد المسبب ويكون حدوثه راجعاً إلى القادر لكنه يفعله بواسطة، . . . ، ولو قلنا في السبب أنه متى كان الحال هذه - أي احتمال المحل وزوال الموانع -وصح أن يتولد عنه المسبب ولم يجب لكان في ذلك إخراج. له من كونه سببا. . . »أ. هـ[1]. وهذا كما سبق في الفعل الإنساني، ولكن فعل الله -عز وجل- اختلف المعتزلة فيه كما سبق أن ذكرنا في العلل والمعلولات[2].

الرد على هذه الشبهة :

نجد أن المعتزلة قد افترقوا واختلفوا في التولد، من حيث صدوره من الحي أو غير الحي، ومن حيث فاعل ذلك الفعل.

يقول إبراهيم مدكور[*]: «. . . ففرقوا بين مايتولد من فعل الإنسان الحي، ومايتولد من غير الحي، وردوا إلى الإنسان كل مايتولد من فعله. أما مايتولد عن غير الحي كحرق النار فهو من فعل الله، أو من فعل الطبيعة، أو لا فاعل له، على خلاف بينهم،

---

(١) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٩، ص١٣٤-١٣٥.

(٢) راجع ص ٣٩٩ من هذا البحث.

(*) إبراهيم مدكور، رئيس مجمع اللغة العربية بمصر، راجع، وقدم لعدة كتب منها «المغني للقاضي عبدالجبار»، «المعجم الفلسفي»، وغيرها.

وفرق بعضهم بين الحركة من جانب، والألوان والطعوم من جانب آخر، وعدوا المتولد في الأولى من فعل الإنسان، وفي الثانية من فعل الله. وحاول كل واحد أن يؤيد رأيه، ويدافع عن شبه الآخرين، ولم يفت الأشاعرة أن يناقشوا هذه الآراء، ويردوا عليها» أ. هـ[١]. وهذا الافتراق والاختلاف بين نفس الفرقة - وهي فرقة المعتزلة - دليل على عدم استقرار الآراء، وعدم صحة أو مصداقية المصدر الأساسي الذي يأخذ منه المعتزلة، حيث نجد أن أهل السنة والجماعة يأخذون بالكتاب والسنة، فلذلك لانجد الاختلاف عندهم إلا في المسائل الاجتهادية اليسيرة التي لاتؤثر في الاعتقاد، ولكن المعتزلة مصدرهم مع الأسف العقل، لذلك كل طائفة لها أهواؤها الخاصة، وأفكارها، وأدلتها.

وكذلك نجد نتيجة هذا الاختلاف رد بعضهم على بعض، مما يؤدي إلى إبطال هذه المذاهب والآراء، دون تدخل خارجي، فالقاضي عبدالجبار قد رد على النظام، والجاحظ، وغيرهم[٢].

أما بالنسبة للقاضي عبدالجبار ومن وافقه من الذين يقولون: أن مايتولد من غير الحي فهو من فعل الله عز وجل، ولكنهم في قولهم بتأثير الأسباب في مسبباتها وإيجاب تلك العلاقة إيهام بذاتيتها[*]، وأن ذلك كاف في إيجاب الأسباب لمسبباتها حتى ولو لم يأذن الله عز وجل، مع أن الاعتقاد الصحيح لأهل السنة والجماعة هو أن السبب غير كاف في التأثير بل لابد من انتفاء الموانع ووجود الشروط.

يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا أن التأثير إذا فسر بوجود شرط الحادث أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر وانتفاء الموانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى -

---

(١) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٩، ص٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٩، ص١١-١٤.

(*) والذاتية في الأسباب جاءت من قول البغداديين من المعتزلة بذاتية القبح والحسن في الأفعال.

فهذا حق، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار. وإن فسر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع فليس شيء من المخلوقات مؤثراً، بل الله وحده خالق كل شيء لاشريك له ولا ند له فماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن . . . »أ. هـ[١].

أما بالنسبة للحي فقد قالوا بخلق العبد أفعال نفسه، وأن مايتولد عنه من فعل نفسه وبالقدرة الحادثة كما سبق أن ذكرناه في مسألة التولد عندهم[٢].

فابن تيمية قد وضح ذلك كله في معرض الرد على الجهمية والمعتزلة في قوله: « . . . . - وإلا فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد من فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات. والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لابد لها من أسباب آخر تعاونها، ولها - مع ذلك - أضداد تمانعها، والمسبب لايكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات، فقدرة العبد سبب من الأسباب، وفعل العبد لايكون بها وحدها بل لابد من الإرادة الجازمة مع القدرة. وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلابد من إزالة الموانع، كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك، والصاد عن السبيل كالعدو وغيره. . . »أ. هـ[٣].

أما بالنسبة لقولهم بخلق العبد أفعال نفسه فسوف نناقشها في الآثار المترتبة على قولهم بالإيجاب إن شاء الله تعالى.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١٣٤. - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص٥٣٧.

(٢) راجع ص ٤١١ من هذا البحث.

(٣) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٤٨٨-٤٨٩.

وقد رد ابن حزم(*) على نفس القضية بعد أن عرض تنازع المتكلمين في معنى التولد فقال: « . . . والصواب في ذلك أن كل مافي العالم من جسم أو عرض في جسم أو أثر من جسم فهو خلق الله عز وجل فكل ذلك فعل الله عز وجل بمعنى أنه خلقه وكل ذلك مضاف بنص القرآن وبحكم اللغة إلى ماظهرت منه من حي أو جماد.

قال تعالى ﴿**فإذا أنزلنا عليها الماء أهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج**﴾ «الحج: ٥» فنسب عز وجل الاهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض، . . . . وقال تعالى: ﴿**ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة..**﴾ «النساء: ٩٢». فسمى تعالى المخطئ قاتلا وأوجب عليه حكماً وهو لم يقصد قتله قط لكنه تولد عن فعله . . . ، ولم تختلف أمة ولا لغة في صحة قول القائل مات فلان وسقط الحائط فنسب الله تعالى وجميع خلقه الموت إلى الميت والسقوط للحائط والانهيار إلى الجرف؛ لظهور كل ذلك منها ليس في القرآن ولا في السنن ولا في العقول شيئ غير هذا الحكم ومن خالف هذا فقد اعترض على الله تعالى وعلى رسول الله ﷺ وعلى جميع الأمم . . . ، وصح بكل ماذكرناه أن إضافة كل أثر في العالم إلى الله تعالى هي على غير إضافته إلى من ظهر منه وإنما إضافته إلى الله تعالى؛ لأنه خلقه وأما إضافته إلى من ظهر منه أو تولد عنه فلظهوره منه اتباعاً للقرآن ولجميع اللغات ولسنن رسول الله ﷺ، وكل هذه الاخبارات وكلتا هاتين الاضافتين حق لامجاز في شيء من ذلك؛ لأنه لا فرق بين ماظهر من حي مختار أو من غير حي مختار في أن كل ذلك ظاهر مما ظهر منه، وأنه مخلوق لله تعالى إلا أن الله تعالى خلق في الحي اختياراً لما ظهر منه ولم

(*) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبومحمد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، له مذهب يسمى الحزمية، ضلله بعض العلماء، له عدة مصنفات «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، «جمهرة الأنساب»، «جوامع السيرة»، ولد سنة ٣٨٤هـ بقرطبة، وتوفي سنة ٤٥٦هـ بالأندلس ببادية لبلة. «الأعلام، للزركلي، ج٤، ص٢٥٤-٢٥٥».

يخلق الاختيار فيما ليس حياً ولا مريداً، فما تولد عن فعل فاعل فهو فعل الله عز وجل بمعنى أنه خلقه وهو فعل ماظهر منه بمعنى أنه ظهر منه. قال تعالى: ﴿**فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى**﴾ «الأنفال: ١٧». وقال تعالى: ﴿**أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون**﴾ «الواقعة: ٦٣» وهذا النص قولنا وبالله التوفيق...» أ. هـ[١].

فابن حزم قد عرض المسألة والرد عليها في غاية الوضوح[٢].

---

(١) ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٥٩-٦٠.

(٢) كلام ابن حزم واضح، مما يغني عن إعادة الشرح أو الاختصار، فقد أتى بالمسألة في وضوح تام، وقد أخبر بذلك في بداية جوابه وهو يقول: «والأمر أبين من أن يطول فيه الخطاب..» «ابن حزم، الفصل، ج٥، ص٥٩». لذلك تعمدت كتابة النص بكامله مع تصرف قليل واختصار.

الشبهة الثانية : التحسين والتقبيح :

يرى المعتزلة أن للأفعال صفات ذاتية تحسن لوجه، وتقبح لوجه آخر، أياً كان الفاعل. يقول القاضي: «إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى، أو من الواحد منا. . .»أ. هـ[١] وكذلك الحسن.

فمن هذا المنطلق وجد المعتزلة أن ترتيب المسببات على أسبابها من نظام الكون الذي يحسن من الله عز وجل؛ لأنه فعله لغرض ولحكمة، ولصلاح الدنيا والدين، فأوجبوه عليه. يقول القاضي: « . . . أن في الجنس الذي يقدر أحدنا عليه ابتداء قد يفعله بسبب، كما نقوله في تحريك اليد ابتداء وتحريكها باليد الأخرى، وذلك بأن يتعلق به غرض من الأغراض، وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب؛ لأنه لابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا، وعلى هذا من الله تعالى في غير آية من كتابه بذكر البحار التي تجري فيها السفن وبذكر الرياح وماشاكلها، فإذا أجرى العادة بما ذكرناه لضرب من الصلاح حسن فعله له بالسبب، وأن صح أن يفعله ابتداء. . .»أ. هـ[٢].

ولأن الإخلال بهذا النظام فيه عبث، والعبث قبيح. يقول القاضي: « . . . وأما الأكوان، والاعتمادات، والتآليف، فليس فيه وجه قبح يختص به، وإنما يقبح لكونها عبثا، أو ظلما، أو مفسدة إلى ماشاكله»أ. هـ[٣].

فنجد أن أحدنا يفعل السبب ولايفعل المسبب كأن يرمي السهم ثم يمسكه بيده الأخرى لندمه على فعله لذلك السبب، ولكن الله عز وجل إذا فعل السبب فعله لغرض فإذا منع المسبب فهو عبث[٤]، على حد زعمهم.

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠٩.

(٢) القاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف، ص٣٩٩.

(٣) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٦ «التعديل والتجوير»، ص٦٣.

(٤) القاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف، ص٤٠٠.

الرد على هذه الشبهة :

أولاً : قضية الوجوب على الله عز وجل :

بعد أن أوجب المعتزلة بعض الأفعال على الله عز وجل عن طريق العقل القاصر، يقال لهم من أي أنواع الوجوب تكون أفعال الله عز وجل؟ هل من الضرورية(*) أم النظرية(**)؟!

١ - إن قالوا ضرورية فهو غير صحيح، خاطئ لأن الواجب ضرورة لايختلف فيه اثنان، فكيف إن جميع الفرق تخالفكم الرأي وكذلك أنتم فيما بينكم[1].

٢ - وإن كان من الواجب نظرياً فما هي استدلالاتكم على ذلك ؟ هل هو العقل القاصر المحدود في مجال حدود المشاهد. تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا، أم هناك وحي أو كتاب أنزل عليكم يخبركم بذلك من دون الناس.

قال تعالى: ﴿**أم أنزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون**﴾ «الروم: ٣٥»

قال تعالى: ﴿**أم ءاتيناهم كتاباً فهم على بينة منه**﴾ «فاطر: ٤٠».

أي: هل عندهم علم خاص بهم استنتجوا منه هذه القاعدة النظرية، أم يقولون على الله عز وجل مالايعلمون؟

٣ - وإذا سلمنا جدلاً أن الحكم العقلي من ناحية الضرورة أو الاستدلال والنظر صحيح فالوجوب بقسيميه الضروري والنظري العقلي قاصر على معلومات تدخل تحت

(*) الضروري: الذي لايحتاج إلى دليل ونظر.

(**) النظري: الذي يحتاج إلى دليل ونظر.

(١) أحمد محمد البناني، تنزيه الله تعالى عما أوجبه عليه المعتزلة، ص١٤٧.

مقدور ومحدودية العقل، والعلوم الإلهية فوق مستوى محدودية العقل، فإذا لم ينزل دليل أو وحي من السماء بمصداقية ذلك الحكم فلا يحكم به على الإطلاق.

يقول ابن تيمية: «. . . وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى، والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه، وأن ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن، وأن العباد لايوجبون عليه شيئاً، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئاً، كما يكون للمخلوق على المخلوق، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير. . .»أ. هـ[١].

ثانياً: قضية التحسين والتقبيح:

قد سبق الرد على قضية الوجوب، وهنا الرد على قضية التحسين والتقبيح. نجد أن المعتزلة يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو جعل صفات ذاتية لازمة للأفعال تعرف بالعقل، وليس هناك دور للشرع إلا الكشف.

يقول ابن تيمية: «قول من يقول: بالحسن والقبح، ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له، ولايجعل الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات، لا سبباً لشيء من الصفات، فهذا قول المعتزلة - وهو ضعيف - وإذا ضم إلى ذلك قياس الرب على خلقه، فقيل: ماحسن من المخلوق حسن من الخالق، وماقبح من المخلوق قبح من الخالق، ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة، وماذكروه في التجويز والتعديل، وهم مشبهة الأفعال، يشبهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال، وهذا قول باطل. . .»أ. هـ[٢].

---

(١) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ج٢، ص٧٨٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٤٣١.

فالمعتزلة يريدون أن ينزهوا أفعال الله عز وجل عن القبيح، وتناسوا أنهم يتكلمون عن مخلوقاته ومفعولاته فقاسوه عليها.

فابن القيم يرد على هذه الشبه في أن الله عز وجل منزه عن الظلم، أو العبث وإثبات الحكمة له عز وجل، وحسن الإرادة والتدبير، لأن وراء كل فعل حكمة وغاية فيقول: «. . . فتبارك وتعالى عن نسبة الشر إليه، بل كل مانسب إليه فهو خير. والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه. فلو أضيف إليه لم يكن شراً كما سيأتي بيانه. وهو سبحانه خالق الخير والشر. فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقه وفعله. وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله. ولهذا تنزه سبحانه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه كما تقدم. فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها. وذلك خير كله. والشر وضع الشيء في غير محله. فإذا وضع في محله لم يكن شراً. فعلم أن الشر ليس إليه وأسماؤه الحسنة تشهد بذلك. . . »أ. هـ[١].

وهذا مايؤيده ابن تيمية في معرض الرد على الرافضي الذي يقول: «وجوزوا عليه فعل القبيح والإخلال بالواجب». يقول ابن تيمية: «فيقال له: ليس من طوائف المسلمين من يقول: إن الله تعالى يفعل قبيحاً أو يخل بواجب، ولكن المعتزلة ونحوهم ومن وافقهم من الشيعة النافين للقدر، يوجبون على الله من جنس مايوجبون على العباد، ويحرمون عليه مايحرمونه على العباد، ويضعون له شريعة بقياسه على خلقه، فهم مشبهة الأفعال»أ. هـ[٢].

فهذه النصوص دليل على حكمة أفعال الله عز وجل، في جميع مفعولاته ومأموراته، ولايقاس على خلقه في أفعالهم، بأن حكموا على أفعال الله عز وجل بالقبيح والحسن، بالقياس العقلي القاصر على خلقه بقياس الغائب على الشاهد.

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٧٧-٣٧٨.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٤٤٧.

فهذا معتقد المعتزلة قد وضحه ابن تيمية في هذا النص، وبعد ذلك يوضح مذهب أهل السنة فيقول: «وأما المثبتون للقدر من أهل السنة والشيعة، فمتفقون على أن الله تعالى لايقاس بخلقه في أفعاله، كما لايقاس بهم في ذاته وصفاته، فليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وليس ماوجب على أحدنا وجب مثله على الله تعالى، ولا ماحرم على أحدنا حرم مثله على الله تعالى، ولا ماقبح منا قبح من الله، ولا ماحسن من الله تعالى حسن من أحدنا، وليس لأحدنا أن يوجب على الله تعالى شيئاً ولا يحرم عليه شيئاً»أ. هـ[1].

فالله عز وجل إن كان يحسن منه ترتب المسببات على أسبابها، إلا أنه لايجب عليه، بل هو من فضله ومنِّه وكرمه على عباده، وحكمته.

يقول ابن القيم: «... إذا كان الله خالق السبب والمسبب، وهو الذي جعل هذا سبباً لهذا، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته، منقادة لحكمة، إن شاء أن يبطل سببية الشيء أبطلها، كما أبطل إحراق النار على خليله إبراهيم، وإغراق الماء على كليمه وقومه، وإن شاء أقام لتلك الأسباب موانع تمنع تأثيرها مع بقاء قواها، وإن شاء خلى بينها وبين اقتضائه لآثارها، فهو سبحانه يفعل هذا وهذا وهذا، فأيُّ قدح يوجب ذلك في التوحيد»أ. هـ[2].

فالمعتزلة أحسنوا من جهة واخطأوا من جهة أخرى.

أحسنوا في إثباتهم علاقة بين السبب والمسبب، وأن الله عز وجل قد جعل فيها قوة وغريزة، للتأثير، كما ذكرنا قول ابن تيمية سابقاً[3].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٤٤٨.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٣٩٨.

(٣) راجع ص ٣٩٩ - ٤٠٧ من هذا البحث.

ولكن أخطأوا في جعل تأثير الأسباب كافياً في إيجاب المسببات، مما يوهم القول بذاتية الأسباب، فالتلازم بين السبب والمسبب عند أهل السنة والجماعة كما أوضحنا في الباب الأول مقيد بتحقق الشروط وانتفاء الموانع، مع الاعتماد على خالقها، وعلى عدم الاعتماد على ذاتيتها(١).

يقول عبدالكريم عثمان(*): «... ذهب الأوائل(**) منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذاتها ...» أ. هـ(٢).

---

(١) محمد العروسي عبدالقادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص١٨٢.

(*) عبدالكريم عثمان، نال الدكتوراة في الكتابة عن حياة القاضي عبدالجبار، له عدة مصنفات وتحقيقات منها «نظرية التكليف»، «تحقيق كتاب شرح الأصول الخمسة»، وغيرها.

(**) الأوائل: أي من المعتزلة، وقيل من معتزلة بغداد.

(٢) عبدالكريم عثمان، نظرية التكليف، ص٤٣٩.

الشبهة الثالثة : قضية الصلاح والأصلح :

من خلال عرضنا السابق لقضية التحسين والتقبيح عند المعتزلة، نجد أنه يتفرع عنها قضية الصلاح والأصلح، وهي أن الله عز وجل يجب منه أن يفعل بالعباد مافيه صلاحهم، في الدنيا والدين. يقول الشهرستاني(*) : «وقالت المعتزلة الحكيم لايفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ثم الأصلح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم لاتجب إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وقوعه لما هو أصلح منه . . . »أ. هـ[(١)] .

فمن هذا المنطلق أوجب المعتزلة تولد المسبب من سببه إذا تعلق بضرب من الصلاح . يقول القاضي في معرض الرد على سؤال ورد في هل الله يفعل لسبب أم ابتداءً : «قيل له : إن في الجنس الذي يقدر أحدنا عليه ابتداء قد فعله بسبب، كما نقول في تحريك اليد ابتداء وتحريكها باليد الأخرى، وذلك بأن يتعلق به غرض من الأغراض، وكذا نقول فيما يفعله الله بسبب، لأنه لابد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بمنافع الدنيا، وعلى هذا مَنَّ الله تعالى في غير آية من كتابه بذكر البحار التي تجري فيها السفن وبذكر الرياح وماشاكلها، فإذا أجرى العادة بما ذكرناه لضرب من الصلاح حسن فعله له بالسبب، وإن صلح أن يفعله ابتداء . »أ. هـ[(٢)] .

(*) محمد بن عبدالكريم بن أحمد، أبوالفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام، وأديان الأمم، ومذاهب الفلاسفة، له عدة مصنفات منها «الملل والنحل»، «نهاية الأقدام»، «الإرشاد»، ولد سنة ٤٧٩هـ بشهرستان، وتوفي سنة ٥٤٨ هـ فيها . « انظر : سير أعلام النبلاء، ج٢٠، ص٢٨٦ . - الأعلام، للزركلي، ج٦، ص٢١٥» .

(١) الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص٣٩٧ .

(٢) القاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف، ص٣٩٩ .

فالله عز وجل فعل مافيه صلاح البشر بسبب ، لا لاحتياجه إلى السبب ، بل يقدر سبحانه أن يفعل الأفعال مباشرة مبتدأ بها دون سبب ، ولكن لمصلحة وحكمة فعل ذلك ، فمادام السبب لم يوجد إلا لمصلحة فلابد من إيجابه لمسببه وإلا كان عبثاً .

فحكمة الله عز وجل ، واختياره للأصلح لعباده ، يجعل من ترتب المسببات على أسبابها ضرورة ، أوصلها المعتزلة إلى درجة الإيجاب ، فقالوا بوجوب المسبب بوجود سببه ، لأن في ذلك حكمة ونفعاً للبشر ، فلابد من تحققه واختيار الله عز وجل له .

الرد على هذه الشبهة :

أولاً : قضية الوجوب :

قد سبق الرد عليها[1] .

ثانياً : قضية الصلاح والأصلح :

قد اختلف المعتزلة في قضية الصلاح والأصلح ، من حيث المقدار الذي يكون عليه الصلاح ، أو ارتباطه بالدنيا أو بالدين .

يقول أبوالحسن الأشعري : «واختلفت المعتزلة في الصلاح الذي يقدر الله عليه ، هل له كل أم لا كل له ؟ على ثلاثة أقوال :

فقال أبوالهذيل[*] : لما يقدر الله من الصلاح والخير كل وجميع ، وكذلك سائر مقدوراته لها كل ، ولا صلاح أصلح مما فعل .

---

(١) راجع الشبهة السابقة في الرد على الوجوب .

(*) محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي ، مولى عبدالقيس ، أبوالهذيل العلاف ، من أئمة المعتزلة ، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات . له عدة مصنفات منها «ميلاس» . ولد سنة ١٣٥هـ بالبصرة ، وتوفي سنة ٢٣٥هـ بسامرا . «انظر : سير أعلام النبلاء ، ج١٠ ، ص٥٤٢ . - الأعلام ، للزركلي ، ج٧ ، ص١٣١» .

وقال غيره: لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح ولا كل لذلك وقالوا: إن الله يقدر على صلاح لم يفعله إلا أنه مثل مافعله.

وقال قائلون: كل مايفعله يجوز ولايجوز أن يكون صلاح لايفعله، وهذا قول عباد.

وقال قائلون: فيما يقدر الله أن يفعله بعباده شيء أصلح من شيء، وقد يجوز أن يترك فعلا هو صلاح إلى فعل آخر وهو صلاح يقوم مقامه» أ. هـ[1].

وهذا الخلاف أدى بهم إلى الطعن فيما بينهم، وإبطال كل منهما لرأي الآخر برأيه وهو ماأشار إليه ابن حزم في قوله: «وضل جمهور المعتزلة في فصل من القدر ضلالاً بعيدا فقالوا بأجمعهم حاشا ضرار بن عمرو[*] وحفصاً الفرد[**] وبشر بن المعتمر[***] ويسيراً ممن اتبعهم أنه ليس عند الله تعالى شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم ولا عنده هدى أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن هدياً مستوياً، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين ثم اختلف هؤلاء فقال جمهورهم، إنه تعالى قادر على أمثال مافعل من الصلاح بلا نهاية وقال الاقل منهم وهم عباد ومن وافقه هذا باطل لأنه

---

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٤٩-٣٥٠.

(*) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلدة، فلم يدركها، فخالفهم فكفروه وطردوه، وصنف نحو ثلاثين كتاباً. وحكم عليه بضرب عنقه بشهادة أحمد بن حنبل. مات سنة ١٩٠هـ. «الفرق بين الفرق، ص٢٠١-٢٠٢. - الأعلام، للزركلي، ج٣، ص٢١٥».

(**) حفص الفرد، أبو عمرو حفص الفرد من المجبره ومن أكابرهم نظير النجار، كان من أهل مصر. قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل، فاجتمع معه وناظره فقطعه أبوالهذيل وكان أولاً معتزلياً، ثم قال بخلق الأفعال وكان يكنى أبا يحيى، وضع كتاباً في الرد على المعتزلة. «ابن النديم، ص٢٥٥».

(***) بشر ابن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل، فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، قال الشريف المرتضي: يقال إن جميع معتزلة بغداد من مستجيبيه، تنسب إليه الطائفة البشرية، وتوفي سنة ٢١٠هـ ببغداد. «طبقات المعتزلة، ص٧٢. - الفرق بين الفرق، ص١٤١. - الأعلام، للزركلي، ج٢، ص٥٥».

لايجوز أن يترك الله تعالى شيئاً يقدر عليه من الصلاح من أجل فعله لصلاح ما . . . »أ. هـ[١] فهذا النص دليل على اختلاف المعتزلة أنفسهم، وكذلك عدم قبول بعضهم رأي بعض .

كذلك نجد أن الله عز وجل يتفضل على المؤمنين من الأنبياء والأولياء بالرحمة والفضل دون غيرهم .

قال تعالى : ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا**﴾ «النساء : ٨٣» .

قال تعالى : ﴿**ولولا فضل الله عليكم ورحمته مازكى منكم من أحد أبدا**﴾ «النور : ٢١» .

قال تعالى : ﴿**ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم**﴾ «المائدة : ٥٤» .

فهذا دليل على أن الله عز وجل عندما خص المؤمنين بالرحمة والفضل، فإنه لم يفعله للكفار وبذلك يسقط إيجابهم على الله فعل الصلاح، أو رعاية الأصلح لعباده جميعاً[٢] .

ويقول ابن تيمية في معرض الرد على المعتزلة : «وذهب جمهور العلماء إلى أنه إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرساله الرسل مصلحة عامة، وان كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته، فإن الله كتب في كتاب فهو عنده موضوع فوق العرش : «إن رحمتي تغلب غضبي»[٣]، وفي رواية «إن رحمتي سبقت غضبي» أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ .

---

(١) ابن حزم، الفصل، ج٣، ص١٦٤-١٨٨ .

(٢) الأشعري، الأبانة ، ص٥٠ .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدد الخلق، التمهيد، ج٤ ، ص٧٣ . - كذلك كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، ج٨، ص١٧٦ .

فهم يقولون: فعل المأمور به وترك المنهى عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، أما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر مايقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان من ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة(*) أخرى..»أ.هـ[1].

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، ص ٤٦٣.

(*) أن جماهير طوائف المسلمين من أهل التفسير والفقه والحديث والتصوف والكلام وغيرهم يقولون بإثبات الحكمة والتعليل لله تعالى. ووافقهم على ذلك المعتزلة. إلا أن مأخذ أهل السنة والجماعة خلاف مأخذ المعتزلة.

لمعرفة ذلك: لابد من عقد مقارنة بينهما بالنسبة للتعليل والحكمة في أفعال الله عز وجل:

بعد الدراسة لمذهب الاثنين وجدنا أنهما من المثبتين للحكمة والتعليل لأفعال الله عز وجل ولكن: -

أ - أما بالنسبة للحكمة:

١ - فابن تيمية يثبتها صفة لله عز وجل تعود على الفاعل والخلق فيقول ابن تيمية: «.... وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم: بل هو حكيم في خلقه وأمره، والحكمة ليست مطلق المشيئة، إذ لو كان كذلك لكان كل مريد حكيماً، ومعلوم أن الإرادة تنقسم إلى محمودة ومذمومة، بل الحكمة تتضمن مافي خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة. والقول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط، بل هو قول جماهير طوائف المسلمين، من أهل التفسير والفقه والحديث، والتصوف والكلام، وغيرهم. فأئمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة لمصالح في أحكامه الشرعية....» «ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص١٤١».

وقال أيضاً: «.. وكل ماخلقه الله فله فيه حكمة كما قال ﴿صنع الله الذي اتقن كل شيء﴾ «النمل: ٨٨». وقال: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ «السجدة: ٧». وهو سبحانه غني عن العالمين. «فالحكمة» تتضمن شيئين:

أحدهما: حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها.

والثاني: إلى عباده هي نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات..». «ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٣٥-٣٦».

==

== فنجد في هذين النصين إثبات ابن تيمية للحكمة من حيث هي صفة عائدة على الله عز وجل ولذلك سمى حكيماً. ومن ناحية عائدة إلى العباد بحيث تكون نعمة.

٢ - أما بالنسبة للمعتزلة فالحكمة عندهم عائدة بالنفع على العباد وهي مخلوقة لاتعود على الله عز وجل لعدم استكماله بغيره. يقول القاضي عبدالجبار في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة ومايتصل بذلك: «اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كل فعل فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن، أو يضربه. . . ، ولهذه الجملة قلنا في جميع مايفعله سبحانه أنه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره، . . . . فأما وصفه تعالى بأنه عدل، فمجاز. . . ». «القاضي عبدالجبار، المغني، ج٦، م١ «التعديل والتجوير»، ص٤٨-٤٩.

يقول ابن تيمية: «. . . منهم من قال: إن الحكمة المطلوبة مخلوقة منفصلة عنه أيضاً، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة ومن وافقهم، وقالوا: الحكمة في ذلك إحسانه إلى الخلق، والحكمة في الأمر تعويض المكلف بالثواب، وقالوا إن فعل الإحسان إلى الغير حسن محمود في العقل، فخلق الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود إليه من ذلك حكم، ولاقام به فعل ولا نعت». «ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٨٩».

النتيجة من الفقرة «أ»: إن السلف يقولون بحكمة صفة لله عز وجل عائدة على الله عز وجل، وعائدة على عباده. ولكن المعتزلة يقولون بحكمة عائدة إلى الخلق ولايعود منها شيء لله عز وجل، هي مخلوقة وليست صفة لله عز وجل.

رد ابن تيمية على ذلك: «. . . فقال لهم الناس: أنتم متناقضون في هذا القول، لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك، وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لرقة وألم يجده في نفسه يدافع بالإحسان ذلك الألم، وإما لتلذذه به وسروره وفرحه بالإحسان، فإن نفس الكريم تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها، فالإحسان إلى الغير محمود، لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم يحمد لأجله، أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه بل مثل هذا يعد عبثاً في عقول العقلاء، وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عابثاً ولم يكن محمودا على هذا، وانتم عللتم أفعاله فراراً من العبث فوقعتم في العبث، فإن ==

العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا فائدة تعود على الفاعل . » «ابن تيمية ، الفتاوي ، ج٨، ص٩٠».

ب - أما بالنسبة للاختلاف الثاني في مسألة الحكمة والتعليل هي مسألة الوجوب .

١ - فإن المعتزلة يوجبون بمقتضى هذه الحكمة على الله عز وجل أموراً مثل التحسين والتقبيح، والوعد والوعيد، والصلاح والأصلح، . . . وغيرها . كما سبق شرحها في المتن والرد عليها .

يقول القاضي عبدالجبار : «وأما علوم العدل ، فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لايفعل القبيح ، ولايخل بما هو واجب عليه ، . . . . » «القاضي عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص١٣٢» .

٢ - أما بالنسبة لابن تيمية فلا يوجب على الله عز وجل إلا ماأوجبه على نفسه في كتابه أو سنة نبيه ﷺ من الأسماء والصفات يقول ابن تيمية : « . . . وليس للمخلوق أن يوجب على الخالق شيئاً . ومنه قوله تعالى : ﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾ ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾ . ﴿وعدا عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن﴾ وفي الصحيح من حديث معاذ حق الله على عباده أن يعبدوه ولايشركوا به شيئاً، وحقهم عليه أن فعلوا ذلك أن لايعذبهم» . «ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج١ ، ص١٩» .

وقال ابن تيمية : « . . . وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى، والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية ، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول وصريح المعقول ، وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء ومليكه ، وأن ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ، وإن العباد لايوجبون عليه شيئاً ، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب ، قال : إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئا ، كما يكون للمخلوق على المخلوق ، فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير ، . . . » «ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق د . ناصر العقل ، ج٢ ، ص٧٨٥» .

النتيجة من فقرة (ب) :

إن السلف الصالح من ابن تيمية وغيره لايقولون بالإيجاب على الله عز وجل ، وإنما كتب على ==

== نفسه، وصف نفسه وهو أعلم بنفسه من غيره عز وجل وله الأسماء الحسنى، . . وهكذا، وكذلك في التحريم، حرم على نفسه الظلم، . . . وغيرها.

فابن تيمية يقول بالألفاظ التي جاء بها الكتاب والسنة، وما أثرت عن السلف الصالح السابقين الأولين، ولايقول بالألفاظ الحديثة المستحدثة لكي لايقع في مصطلح أهل الكلام والجدال، ويقولون بالمن والكرم والفضل ولايقولون بالمعاوضة.

ولكن المعتزلة يوجبون على الله عز وجل بعقولهم وأهوائهم، وقياساتهم الباطلة على الخلق، وكذلك على سبيل المعاوضة أن العبد يستحق كذا على الله عز وجل.

الرد عليهم: قد سبق في المتن في قضية التحسين والتقبيح.

جـ - أما بالنسبة للاختلاف الثالث في مسألة الحكمة والتعليل هي مسألة الغرض.

١ - بالنسبة للمعتزلة يقولون بالغرض يقول القاضي عبدالجبار «فأما الغرض متى أطلق فالمراد به: العلم بالأمر المنتظر، الذي له فعل الفعل المقدم، فهو أخص من الدواعي، فإن كان للفعل ثمرة في المستقبل، صح أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر، كما تقول في التكليف: إن الغرض به منزلة الثواب، وإن الغرض بالآلآم التعويض والإلطاف، إلى غير ذلك، واستعماله في هذا الوجه هو الأكثر والأقوى، ومتى استعمل في غيره حل محل المجاز.

وأما قول القائل إن غرض الحكيم محمود، فالمراد به: أنه يقتضي حسن فعله، ودخوله في الحكمة والصواب. وإنما يقال في الغرض إنه مذموم: إذا كان الأمر بالضد من ذلك. . . الخ» «القاضي عبدالجبار، المغني، ج١٤، ص٤٤-٤٥».

فالمعتزلة يعبرون بالغرض عن الحكمة.

٢ - أما بالنسبة لرأي ابن تيمية في لفظ الغرض فقط فقد ورد رفضه للتلفظ بهذا اللفظ في معرض رده على الرافضي إن الله لايفعل لغرض ولا لحكمة فيقول: «. . . وأما لفظ «الغرض» فالمعتزلة تصرح به، . . . ، وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص: إما ظلم وإما حاجة، فإن كثيراً من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك. فعبر أهل السنة بلفظ «الحكمة» و«الرحمة» و«الإرادة» ونحو ذلك مما جاء به النص. (وطائفة من المثبتين للقدر من المعتزلة ==

يعبرون بلفظ «الغرض» أيضاً، ويقولون: إنه يفعل لغرض، كما يوجد ذلك في كلام طائفة من المنتسبين إلى السنة)» «ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٤٥٤-٤٥٥».

النتيجة من فقرة (جـ): أن المعتزلة يقولون بالغرض ويعبرون به عن الحكمة، والسلف الصالح ممثلاً بابن تيمية يقول بالحكمة والرحمة والإرادة ولايقول بلفظ الغرض لأنه يوهم الاحتياج وكذلك إتباع الهوى المذموم.

الرد عليهم: قد سبق في قول ابن تيمية.

نتيجة هذه المقارنة ككل:

نجد أن ابن تيمية قد اتبع الكتاب والسنة في قوله بالحكمة وإثباتها صفة لله عز وجل، وكذلك في قوله بالتعليل في أفعال الله عز وجل، ولم يقل بلفظ الغرض، ولا بالإيجاب على الله سبحانه وتعالى تحرزاً من السلف الصالح من الوقوع في المشتبهات، وإيهام النقص بالنسبة لله عز وجل من خلال بعض الألفاظ المستحدثة، فلذلك كان مذهب ابن تيمية هو المذهب الصحيح في المقارنة لتأييد الكتاب والسنة وأقوال العلماء له. ولكن في المقابل في المقارنة نجد المعتزلة يقولون بالحكمة ولكن حكمة مخلوقة، عائدة على الخلق دون الخالق، ولايثبتون صفة الحكمة لله عز وجل، ويوجبون على الله عز وجل بعض أفعاله، وكذلك يقولون بلفظ «الغرض» وماذلك إلا اتباعاً لعقولهم دون دليل سمعي نقلي يؤيد مايقولون، بل هو قياس فاسد قائم على مجهود بشري عقلي قاصر.

إذن هناك ثلاثة فروق بين ابن تيمية والمعتزلة:

١ - ابن تيمية يقول بالحكمة كصفة لله عز وجل عائدة على الخلق والمخلوق.
المعتزلة يقولون بالحكمة ولكن مخلوقة، عائدة على الخلق دون الخالق.

٢ - ابن تيمية لايقول بالإيجاب في أفعال الله عز وجل، ولكن يقول كتب، أراد.
المعتزلة يقولون بالإيجاب على الله سبحانه وتعالى.

٣ - ابن تيمية لايقول بلفظ الغرض ولكن يقول «بالحكمة» و«الرحمة»و «الإرادة».
المعتزلة يقولون بلفظ «الغرض».

في هذه المقارنة أقتصرت على ابن تيمية دون غيره من أهل السنة والجماعة للإختصار.

المبحث الثالث

موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة

* الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند المعتزلة .
* الأسباب وعلاقتها بالقدر عند المعتزلة .
* الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند المعتزلة .
* الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند المعتزلة .

تعريف التوكل عند المعتزلة :

قد سبق تعريف التوكل في اللغة عند الحديث عن التوكل وعلاقته بالأسباب عند أهل السنة والجماعة[١]، وهنا سنذكر التعريف الاصطلاحي عند المعتزلة.

تعريف التوكل في اصطلاح المعتزلة :

يقول القاضي عبدالجبار : « . . . . . ، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه، وعلى هذا قال رسول الله ﷺ : لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطانا، جعل التوكل هو أن تغدو وتروح في طلب المعيشة من حله . . »[٢].

يقول الزمخشري : «فعليه توكلوا» فإليه أسندوا أمركم في العصمة . . . »[٣].

ويقول في تفسير قوله تعالى : ﴿**فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم**﴾ «التوبة : ١٢٩» «فإن تولوا» فإن أعرضوا عن الإيمان بك وناصبوك فاستعن وفوض إليه فهو كافيك معرتهم . . »[٤].

ويقول في تفسير قوله تعالى : ﴿**فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين**﴾ «آل عمران : ١٥٩» في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح، فإن ماهو أصلح لك لايعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور»[٥].

من هذه النصوص نستنتج تعريف التوكل عند المعتزلة وهو الاستعانة بالله وتفويض الأمر إليه مع السعي المطلوب من وجهه.

---

(١) انظر ص ١٨٨ من هذا البحث.

(٢) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٨٦.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص٢٤٩.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص٤٧٥.

علاقة التوكل بالأسباب عند المعتزلة :

نجد أن المعتزلة ينهجون نهج أهل السنة والجماعة في العلاقة بين التوكل والأسباب، وهي علاقة معية[١].

فالقاضي عبدالجبار كما سبق أن ذكرنا يقول: التوكل هو طلب القوت من وجهه، ويرى أن التوكل لاينافي الأخذ بالأسباب، فالإنسان يأخذ بالأسباب ثم يتوكل على الله سبحانه وتعالى. ونلمس ذلك من تفسيره لحديث رسول الله ﷺ : «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً»[٢] . . . . فيقول القاضي: «جعل التوكل هو أن تغدو وتروح في طلب المعيشة من حله.» أ. هـ[٣] .

ولكن المعتزلة يقوم اعترافهم في هذه القضية أو العلاقة على أسس باطلة، قد أوضحناها من قبل، وهي قضية الصلاح والأصلح، وقضية اللطف الإلهي.

وهذا ماوضحه الزمخشري في قوله السابق «فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين» قال: في إمضاء أمرك على الأرشد الأصلح، فإن ماهو أصلح لك لايعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور . . . أ. هـ[٤] .

وكذلك ماقاله القاضي في قضية اللطف: « . . . والذي يدل على صحة مااخترناه من المذهب، هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره مالو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلابد أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد عليه بالنقص على غرضه . . . » أ. هـ[٥] .

هذا النص يثبت ماقاله الزمخشري سابقاً وهو أن المرء يتوكل على الله في إمضاء أمره على الأرشد والأصلح، فإن الله عز وجل يجب عليه أن يفعل ذلك.

---

(١) راجع ص ١٩٤ وما بعدها من هذا البحث.

(٢) سبق تخريجه ص ١٥٩ .

(٣) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٨٦.

(٤) راجع ص ٤٣٤ من هذا البحث.

(٥) القاضي عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة، ص٤ .

تعريف القدر عند المعتزلة :

قد سبق تعريف القدر في اللغة عند الحديث عن أهل السنة والجماعة في الأسباب وعلاقتها بالقدر، وهنا سنذكر التعريف الاصطلاحي عند المعتزلة.

تعريف القدر في اصطلاح المعتزلة :

يقول القاضي عبدالجبار : « . . . إن القضاء قد يذكر ويراد به الفراغ عن الشيء وإتمامه قال تعالى: ﴿**فقضاهن سبع سموات في يومين**﴾ «فصلت: ١٢».

وقد يذكر ويراد به الإيجاب. قال تعالى: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا**﴾ «الإسراء: ٢٣».

وقد يذكر ويراد به الإعلام والإخبار كقوله : ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا**﴾ «الإسراء: ٤». . .

وأما القدر فقد يذكر ويراد به البيان. قال تعالى: ﴿ **إلا امرأته قدرناها من الغابرين**﴾ «النمل: ٥٧»»[١].

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿**إلا امرأته قدرناها من الغابرين**﴾: «قلت: لتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسر العلماء تقدير أعمال العباد بالعلم. . .»[٢].

وسوف نذكر قولهم في خلق العباد أفعال أنفسهم[٣].

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٧٠. - القاضي، المحيط بالتكليف، ص٤٢٠. - القاضي، البلخي، الجشمي، طبقات المعتزلة، ص١٦٩.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص٣٩٤.

(٣) راجع ص ٤٤٧ من هذا البحث.

علاقة القدر بالأسباب عند المعتزلة :

من خلال دراستنا لمذهب المعتزلة، وجدنا أن المعتزلة تقول بخلق العبد أفعال نفسه، لذلك فهم ينكرون أن تكون أفعال العباد من قضاء الله وقدره إن كان يقصد من القضاء والقدر الخلق. يقول القاضي : « . . . ويسألك سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا ؟ . . . الجواب . . . . إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك . . . وهي موقوفة على قصودهم ودواعيهم، . . . فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب . . . »أ. هـ[١] .

فعلاقة القدر عند أهل السنة والجماعة بالأسباب، أن الأسباب الشرعية والكونية من قدر الله عز وجل، ولكن المعتزلة من خلال قولهم بخلق العباد أفعال أنفسهم يقولون أن الأسباب الشرعية ليست من قدر الله عز وجل، لأن الله عز وجل لايقدر على الشر . فالأسباب الشرعية ليست من قدر الله عز وجل في إنتاج مسبباتها من الثواب والعقاب، بل هي من باب العدل الإلهي الذي يقتضي ذلك، فالعباد لهم مطلق الحرية في أعمالهم، والإرادة الإلهية لادخل لها .

أما بالنسبة للأسباب الكونية فهي من سنن الله الكونية ومن آيات قدرته تابعة لقضية الصلاح والأصلح .

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧٧١ .

تعريف الدعاء عند المعتزلة :

قد سبق أن عرفنا الدعاء في اللغة ، عند الحديث عن أهل السنة والجماعة وعلاقة الدعاء بالأسباب عندهم[(١)] .

وهنا سنذكر الدعاء في اصطلاح المعتزلة .

تعريف الدعاء في اصطلاح المعتزلة :

يقول القاضي عبدالجبار : «الدعاء هو طلب المراد من الغير ، شرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرتبة ، ولابد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السؤال ، وإلا فالسؤال أيضا طلب المراد من الغير»[(٢)] .

هنا في هذا التعريف فرق القاضي بين الدعاء ، والمسألة .

فجعل الدعاء بمعنى طلب المراد من الغير بشرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرتبة .

والمسألة : بمعنى طلب المراد من الغير بشرط أن يكون المطلوب منه مساوياً أو أقل من الطالب في الرتبة . وهذا يتفق مع النحويين .

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى : ﴿**وقال ربكم ادعوني استجب لكم...**﴾ «الزمر : ٦٠» «ادعوني» اعبدوني ، والدعاء بمعنى العبادة ، . . . ، والاستجابة : الإثابة . . ويقول : «وفي تفسير مجاهد : اعبدوني أثبكم» ويقول : «ويريد بعبادتي دعائي لأن الدعاء باب من العبادة وهو أفضل أبوابها . . .»[(٣)] .

---

(١) راجع ص ٢٢٧ من هذا البحث .

(٢) القاضي عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص٧١٨-٧١٩ .

(٣) الزمخشري ، الكشاف ، ج٣ ، ص٤٣٤ .

علاقة الدعاء بالأسباب عند المعتزلة :

ذكرنا سابقاً تعريف الدعاء عند المعتزلة هو العبادة والإثابة، وكذلك هو طلب المراد ممن هو أعلى في الرتبة.

فالدعاء سبب من الأسباب الشرعية التي تحصل بها الاستجابة من الثواب؛ لأنها عبادة، والعطاء لأنها طلب.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿**وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعاني فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون**﴾ «البقرة: ١٨٦» «﴿**فإني قريب**﴾ تمثيل لحاله في سهولة إجابته لمن دعاه وسرعة إنجاحه حاجة من سأله بحال من قرب مكانه. فإذا دعي أسرعت تلبيته ونحوه - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - وقوله عليه الصلاة والسلام «هو بينكم وبين أعناق رواحلكم»[١] وروى «أن أعرابياً قال لرسول الله ﷺ : أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه؟ فنزلت ﴿**فليستجيبوا لي**﴾ إذا دعوتهم للإيمان والطاعة كما أني أجيبهم إذا دعوني لحوائجهم. . . »[٢]. فالزمخشري في تفسيره يوضح كيفية العلاقة بين الدعاء والأسباب، بإن الدعاء سبب للإجابة، فالله عز وجل وعد عباده إذا استجابوا له في الإيمان والطاعة، أن يستجيب لهم في دعائهم، وقضاء حوائجهم التي سألوها.

والقاضي عبدالجبار يقسم الدعاء للغير، والدعاء عليه، ويوضح لذلك شروطاً بمعرفة حال المدعو له، أو عليه بالنسبة للأمور الدينية، وترك تلك الشروط في الأمور الدنيوية[٣].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، ج٤، ص٢٠٧٧، ح ٤٦.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج١، ص٣٣٧.

(٣) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٧١٩.

تعريف المعجزة عند المعتزلة :

قد سبق أن عرفنا المعجزة في اللغة[١]، عند الحديث عن أهل السنة والجماعة وعلاقة المعجزة بالأسباب عندهم.

وهنا سنوضح المعنى الاصطلاحي لها عند المعتزلة .

المعنى الاصطلاحي للمعجزة عند المعتزلة :

يقول القاضي عبدالجبار : «اعلم أن المعجز هو من يعجز الغير ، كما أن المقدر هو من يقدر الغير ، هذا في اللغة .

وأما في المصطلح عليه ، فهو الفعل الذي يدل على صدق المدعى للنبوة ؛ وشبهه بأصل اللغة ، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم . . . »أ . هـ[٢] .

علاقة المعجزة بالأسباب عند المعتزلة :

قد سبق وإن ذكرنا تعريف القاضي - وهو أحد علماء المعتزلة - للمعجزة وهي الفعل الذي يدل على صدق المدعى للنبوة .

فالمعتزلة - بعد هذاالتعريف - جعلت هناك شروطاً لهذاالفعل من ضمنها أن يكون هذاالفعل ناقضاً للعادة ، أي لسنن الله عز وجل الكونية .

يقول القاضي عبدالجبار : «إذا ثبت هذا - أي التعريف السابق للمعجزة[*] - فالفعل لايدل على صدق المدعي للنبوة ، إلا إذا كان على أوصاف وشرائط : . . . . . . » ثم قال : . . . . .

---

(١) راجع ص ٢٣٧ من هذا البحث .

(٢) القاضي عبدالجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص٥٦٨ .

(*) زيادة من الباحث .

والرابع : أن يكون ناقضاً للعادة من بين ظهرانيه، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلاً؛ ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة، وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها في مغربها لم تصح له دعواه، ولم يدل ذلك على صدقه؛ وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها في المشرق، فإنه يدل على صدقه لما انتقض في أحدهما، ولم ينتقض في الآخر.»[١].

فهذاالكلام للقاضي يدل على أن المعجزة مخالفة للأسباب الكونية - السنن الكونية- ولا علاقة لها بها، بل هي خارقة لهذه الأسباب.

لأن الإعجاز لم يأت كما سبق أن ذكر القاضي إلا ليبين صدق النبي عليه السلام، فلو كان على حسب السنن الكونية، لما كان له تأثير ولا إعجاز على استجابة البشر لهذا النبي المدعي النبوة.

تعريف الكرامة عند المعتزلة :

قد سبق أن عرفنا الكرامة في اللغة[٢]، في معرض الحديث عن معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة الكرامة بالأسباب.

وهنا سوف نذكر المعنى الاصطلاحي للكرامة عند المعتزلة.

المعنى الاصطلاحي للكرامة عند المعتزلة :

لايعترف المعتزلة بالكرامة، لذلك لم يضعوا لها معنى اصطلاحاً خاصاً بها، ولا بتعريفها المتعارف به عند أهل السنة. فلم يعترف المعتزلة بهذا التعريف وهذا المعتقد. بل

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧١.

(٢) راجع ص ٢٤١ من هذا البحث.

اعترفوا بخارق واحد للعادة وهو المعجزة فقط . يقول ابن تيمية : «فقالت طائفة لاتخرق العادة إلا لنبي وكذبوا بما يذكر من خوارق السحرة والكهان وبكرامات الصالحين . وهذه طريقة أكثر المعتزلة وغيرهم كأبي محمد بن حزم وغيره . . . »أ. هـ[١] .

ويقول البغدادي[*] : «وأنكرت القدرية كرامات الأولياء لأنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة . . »أ. هـ[٢] .

علاقة الكرامة بالأسباب عند المعتزلة :

قد سبق وأن تعرفنا على معتقد المعتزلة في الكرامة ، وأنهم غير معتقدين بها ، فبذلك لايكون هناك علاقة بين الأسباب والكرامة عندهم ، ولا هناك اعتقاد معين لذلك أصلاً .

---

(١) ابن تيمية ، النبوات ، ص٢ .

(*) عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله البغدادي التميمي الأسفرائيني ، أبومنصور ، عالم متفنن ، من أئمة الأصول ، كان يتضح من كتابته الأشعرية ، له عدة مصنفات منها «أصول الدين» ، «الفرق بين الفرق» ، «فضائح القدرية» ، وغيرها ، ولد في بغداد ، وتوفي سنة ٤٢٩هـ. «سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، ج١٧ ، ص٥٧٢» . - «الأعلام ، للزركلي ، ج٤ ، ص٤٨» .

(٢) البغدادي ، أصول الدين ، ص١٨٤ .

تعريف السحر عند المعتزلة :

قد سبق أن عرفنا السحر في اللغة عند علاقة السحر بالأسباب عند أهل السنة والجماعة، والحديث عنهم.

وهنا سوف نذكر تعريف المعتزلة للسحر في الاصطلاح.

تعريف السحر في اصطلاح المعتزلة :

نجد أن المعتزلة يطلقون على كل شيء مخالف للعادة، غير المعجزة، شعوذة وحيلة.

يقول القاضي عبدالجبار: «. . . وإذا قد عرفت ذلك من حال المعجز، فقد ظهر لك الفرق بينه وبين الشعوذة ومايتوصل إليه بالحيلة . . .»[١].

ويقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿**قال ألقوا فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم**﴾ «الأعراف: ١١٦» «سحروا أعين الناس» أروها بالحيل والشعوذة وخيلوا إليها ما الحقيقة بخلافه كقوله تعالى - يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى - روى أنهم ألقوا حبالا غلاظا وخشبا طوالا فإذا هي أمثال الحيات قد ملأت الأرض وركب بعضها بعضا . . .»[٢][*].

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٢.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١٠٣.

(*) قال أحمد بن المنير تعليقاً على نص الزمخشري في هامشه: «معتقد المعتزلة إنكار وجود السحر والشياطين والجن في خبط طويل لهم، ومعتقد أهل السنة إقرارها الظواهر على ماهي عليه لأن العقل لا يحيل وجود ذلك، . . . . ، وإنما أجريت هذا الفصل لأن كلام الزمخشري لايخلو من رمز إلى إنكاره، إلا أن هذا النص القاطع بوقوعه يلجمه عن التصريح بالدفاع وكشف القناع، ولايدعه التصميم على اعتقاد المعتزلة من التنفيس عما في نفسه فيسميه شعوذة وحيلة، . . . «الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١٠٣».

علاقة السحر بالأسباب عند المعتزلة :

من هنا تعرفنا على معتقد المعتزلة في السحر[١]، وكيف يعتبرونه مجرد شعوذة وحيلة وتخييل . يتوصل إليها بتعلم صنعة معينة، أو خفة يد. بخلاف أهل السنة فإنهم يرون منه ما هو حقيقي، ومنه ما هو من باب التخييل والحيل .

يقول القاضي : « . . . وكذلك فإن المعجز لابد أن يكون ناقضاً للعادة وليس هكذا سبيل مايتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد . وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم ونعلم، وهذا غير ثابت في المعجزة . . . . ، وكذلك فإن الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فقدت واحدة منها لم تنفذ، وليس كذلك المعجزة»[٢] .

فالقاضي يوضح الفرق بين المعجزة والسحر «الحيلة»، بأن المعجزة كما سبق أن ذكرنا لا ارتباط بينها وبين الأسباب الكونية، إنما هي خارقة لهذه السنن الكونية .

رغم أن السحر «الحيلة» لها أسبابها التي تحدث بها، كأي صنعة يمكن تعلمها، وتعلم أسبابها، لذلك فهي تنفذ على من لايعرف هذه الصنعة ولا دراية له بها .

يقول القاضي : «وأقوى مايذكر ههنا، أن المشعوذ والمحتال إنما ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعته ولايكون له بها دراية ومعرفة . . . »[٣] .

فالعارف بها يكتشف حقيقة صاحبها، وأنه استخدم أسباباً وأدوات ليتوصل إلى ذلك العمل، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى : «واسترهبوهم» وروي أنهم لونوا حبالهم وخشبهم وجعلوا فيها مايوهم الحركة، قيل جعلوا فيها الزئبق . . . . »[٤] .

فالسحر كسائر السنن الكونية من حيث له أسبابه التي يحدث بها، وليس خارقاً كالمعجزة عند المعتزلة، وليس له حقيقة إنما هو تخييل بخلاف أهل السنة والجماعة الذين يقولون أن للسحر حقيقة[٥] .

---

(١) راجع ص٤٤٣ من هذا البحث .

(٢) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٢ .

(٣) المصدر نفسه، ص٥٧٢ .

(٤) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص١٠٣ .

(٥) راجع ص ٢٤٧ - ٢٥٥ من هذا البحث .

تعريف العين عند المعتزلة :

قد سبق أن عرفنا العين في اللغة[١]، عند الحديث عن معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة العين بالأسباب.

وهنا سوف نذكر تعريفها في اصطلاح المعتزلة.

معنى العين في اصطلاح المعتزلة :

الإصابة بالعين هو مايحدث من خلل ونقص في الشيء عند النظر إليه، ويكون ذلك ابتلاءً من الله عز وجل لعباده. . .[٢].

علاقة العين بالأسباب عند المعتزلة :

العين عند المعتزلة ماهي إلا سبب من الأسباب، يحدث المرض عند النظر بها. بفعل الله عز وجل، ابتلاءً وامتحانا، واتهمت المعتزلة من يقول بتأثير العين أنه حشوي. يقول الزمخشري: «فإن قلت: هل للإصابة بالعين وجه تصح عليه؟ قلت: يجوز أن يحدث الله عز وجل عند النظر إلى الشيء والإعجاب به نقصانا فيه وخللا من بعض الوجوه، ويكون ذلك ابتلاء من الله وامتحانا لعباده ليتميز المتحققون من أهل الحشو، فيقول المحقق هذا فعل الله، ويقول الحشوي هو أثر العين. .»أ. هـ[٣].

فالإصابة بالعين سبب من الأسباب، وهو من فعل الله عز وجل، يتولد عن النظر بالعين دون أن يكون لها خاصية التأثير، وهذا أقرب إلى مذهب الأشاعرة في عدم تأثير السبب في المسبب بالنسبة لهذه القضية.

---

(١) راجع ص ٢٥٦ من هذا البحث.

(٢) انظر إلى علاقة العين بالأسباب عند المعتزلة.

(٣) الزمخشري، الكشاف، ج٢، ص٣٣٣.

المبحث الرابع

الآثار المترتبة عليها

المبحث الخامس
الآثار المترتبة عليها

قد عرضنا فيما سبق المذهب، وشبهة المذهب، وهنا نريد أن نعرف الآثار التي ترتبت على المذهب، وعلى شبهه التي ذكرناها.

أولاً: قولهم بخلق العباد أفعال أنفسهم:

نجد أن أهم وأظهر أثر ظهر على المعتزلة من جراء قولهم بالصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح، وقولهم بالتولد، هو قولهم بخلق العباد أفعالهم لأن الأسباب الشرعية تؤثر في مسبباتها من دخول الجنة، ودخول النار. والعقاب، والثواب فلابد من خلق العباد أفعال أنفسهم لينتج ذلك. فلو كانت من خلق الله عز وجل لكان ذلك ظلماً على حسب زعمهم.

حيث جعلوا من عدل الله عز وجل ألا يظلم، بأن يخلق أفعال العباد ثم يحاسبهم عليها، بل لابد للعباد أن يكونوا هم خالقين أعمالهم والمتصرفين فيها ليكون الجزاء على عملهم وتصرفهم وخلقهم، ولايكونون مجبورين على أفعال خلقها فيهم غيرهم.

يقول القاضي عبدالجبار: «.. والكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. والخلاف في ذلك مع المجبرة..»أ.هـ[1].

أي أن المجبرة الذين يقولون: إن الإنسان كالريشة في مهب الريح، لايقدر على شيء، فالله خالقه وفعله.

ويقول القاضي عبدالجبار: «وأحد مايدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، هو ماقد ثبت من أن العاقل في الشاهد لايشوه نفسه، ...»أ.هـ[2].

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٤٤.

فهنا بدأ يستدل على قوله بخلق العباد أفعالهم، بأنه لو كانت مخلوقة لهم، لما استعجبنا من أحدنا إذا شوه نفسه، لأنه غير متصرف في أفعاله .

يقول القاضي عبدالجبار : «وأحد مايدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ماهو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»أ. هـ[١] .

هذا دليل ثان للقاضي على قوله ، وهي أن الفعل الإنساني المباشر، لو كان من عند الله عز وجل، وخلقه في الإنسان، لكان ذلك ظلماً وجوراً، لأنه يحاسب الإنسان على فعل ليس له، وهو مخلوق فيه .

ويقول القاضي أيضاً: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين. . . »أ. هـ[٢] .

الرد على هذا الأثر :

نقول أولاً : أنه إذا بطل الأصل بطل الفرع، فعندما كان أصل القول بخلق العباد أفعالهم هو العدل الإلهي بما يتضمنه من قضايا، كقضية الصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح، وقد أبطلناها فيما سبق، فقد بطلت هذه القضية .

ثانياً : نصوص الكتاب والسنة دليل على عمومية خلق الله عز وجل للأشياء في الأفعال :

١ - قال تعالى : ﴿**والله خلقكم وماتعملون**﴾ «الصافات : ٩٦» .

هذه الآية دليل صريح من الله عز وجل على شمولية خلقه للإنسان وعمله، فكلمة

---

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٤٥.

(٢) القاضي عبدالجبار، المغني، ج٨، ص٣.

«خلقكم» يدخل فيها البدن والروح والعمل، «وماتعملون» خاص أتى بعد عام، فهو داخل في عمومية الخلق، ثم أتى به بعد ذلك تأكيداً على خلقيته للعمل.

يقول ابن كثير: «يحتمل أن تكون ما مصدرية فيكون تقدير الكلام خلقكم وعملكم، ويحتمل أن تكون بمعنى الذي تقديره والله خلقكم والذي تعملون وكلا القولين متلازم. والأول أظهر لما رواه البخاري في كتاب أفعال العباد[1] عن علي بن المديني(*) عن مروان بن معاوية(**) عن أبي مالك(***) عن ربعي بن حراش(****) عن حذيفة رضي الله عنه مرفوعاً قال: «إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته». »أ. هـ[2].

---

(١) البخاري، عقائد السلف، ص١٣٧.

(*) علي بن عبدالله بن جعفر السعدي بالولاء، المدني البصري، أبوالحسن، محدث مؤرخ، كان حافظ عصره، له عدة مصنفات منها «الأسامي والكنى»، «إختلاف الحديث»، «علل الحديث ومعرفة الرجال»، ولد سنة ١٦١هـ بالبصرة، وتوفي سنة ٢٣٤هـ بسامراء. «الأعلام، للزركلي، ج٤، ص٣٠٣».

(**) مروان بن معاوية بن الحارث بن عثمان بن أسماء بن خارجة بن حصن بن حذيفة أبوعبدالله الفزازي الكوفي ثم الدمشقي، قيل أنه ثقة، وقيل: أنه مدلس، وقيل: أنه ثقة في المعروفين، وضعيف في المجهولين، ولد في خلافة هشام بن عبدالملك، وتوفي سنة ١٩٣هـ. «سير أعلام النبلاء، ج٩، ص٥١-٥٣».

(***) أبو مالك الأشجعي، سعد بن طارق بن أشيم، كوفي صدوق، روى عن ربعي بن حراش، وروى عنه أبومعاوية. قال النسائي: ليس به بأس. وقال أحمد ويحيى: ثقة. وقال أبوحاتم: صالح الحديث، يكتب حديثه. وقال العقيلي: لايتابع على حديثه في القنوت. «سير أعلام البلاء، للذهبي، ج٦، ص١٨٤-١٨٥.».

(****) ربعي بن حراش بن جحش بن عمرو العبسي. أبومريم، تابعي، مشهور، ثقة في الحديث، يقال أنه لم يكذب قط، من أهل الكوفة، له قصة مع الحجاج بن يوسف الثقفي في القبض والافلات على ابني ربعي، توفي سنة ١٠١هـ. «شذرات الذهب، لابن العماد، ج١، ص١٢١. - سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج٤، ص٣٥٩. - تذكرة الحفاظ، للذهبي، ج١، ص٦٩. - الأعلام، للزركلي، ج٣، ص١٤».

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص١٥. أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب الإيمان، باب «إن الله خالق كل صانع وصنعته، ج١، ص٣١-٣٢. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وقال الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم.

وابن تيمية يعارض هذا القول ويقول إن «ما» بمعنى الذي ، وليست بمعنى «و» .

يقول ابن تيمية : «أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وماتعملون» فما بمعنى «الذي» ومن جعلها مصدرية فقد غلط ، لكن إذا خلق المنحوت كما خلق المصنوع والملبوس ، والمبنى دل على أنه خالق كل صانع وصنعته»أ . هـ[1] .

٢ - قال تعالى : ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾ «القمر : ٥٩»

قال تعالى : «كل شيء» أي كل مافي الوجود خلق لله عز وجل ، فالأعمال داخلة في الموجودات . وهذه الآية نزلت إثباتاً ورداً على من أنكر القدر .

يقول ابن كثير : « . . . ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة أئمة السنة على إثبات قدر الله السابق لخلقه وهو علمه الأشياء قبل كونها وكتابته لها قبل تبرمها وردوا بهذه الآية بما شاكلها من الآيات وماورد في معناها من الأحاديث الثابتات على الفرقة القدرية . . . »أ . هـ[2] .

وابن تيمية يقول إن من أنكر أن تكون الأعمال من مخلوقات الله عز وجل ، وأنكر دخولها في كلمة «كل شيء» فهو كمن أنكر خلق السموات والأرض ومابينهما ، لأنها كلها سواء مخلوقات لله عز وجل . يقول ابن تيمية : « . . . أفعال العباد مخلوقة باتفاق سلف الأمة وأئمتها ، كما نص على ذلك سائر أئمة الإسلام ، الإمام أحمد ومن قبله وبعده ، حتى قال بعضهم : من قال : إن أفعال العباد غير مخلوقة فهو بمنزلة من قال : إن السماء والأرض غير مخلوقة ، وقال يحيى بن سعيد العطار[*] : مازلت أسمع أصحابنا يقولون أفعال العباد مخلوقة .

---

(١) ابن تيمية ، الفتاوي ، ج٨ ، ص٧٩ .

(٢) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج٤ ، ص٢٦٩ .

(*) يحيى بن سعيد العطار ، الإمام المحدث الصدوق ، أبو زكريا الأنصاري الحمصي ، وثقه ابن مصفى ، وضعفه ابن معين ، والدارقطني . وقال ابن خزيمة : لا يحتج به وهو مصنف كتاب «اللسان» . «سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، ج٩ ، ص٤٧٢» .

وكان السلف قد أظهروا ذلك لما أظهرت القدرية أن أفعال العباد غير مخلوقة لله، وزعموا أن العبد يحدثها أو يخلقها دون الله، فبين السلف والأئمة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها»أ. هـ[١].

والآيات الدالة على ذلك كثيرة في كتاب الله عز وجل.

٣ - قال جابر بن عبدالله: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: «إذا همّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين في غير الفريضة. ثم ليقل اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فيسره لي ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به، قال: ويسمى حاجته». رواه البخاري[٢].

هذا الحديث دليل على إرجاع الأمر كله لله عز وجل، لأنه خالقنا وموجدنا، فعند العزم على فعل ما، لابد من استخارة. تلجأ فيها إلى مقدّر المقادير والقادر عليها، والمعين على فعل الخير للإنسان.

يقول ابن القيم: «فقوله «إذا هم أحدكم بالأمر» صريح في أنه الفعل الاختياري المتعلق بإرادة العبد، وإذا علم ذلك فقوله «أستقدرك بقدرتك» أي أسألك أن تقدرني على فعله بقدرتك. ومعلوم أنه لايسئل القدرة المصححة التي هي سلامة الأعضاء وصحة البنية، وإنما سأل القدرة التي توجب الفعل فعلم أنها مقدورة لله ومخلوقه له، وأكد ذلك بقوله

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٤٠٦-٤٠٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، ج٧، ص١٦٢. - مع الفتح (١١/ ١٨٧).

«فإنك تقدر ولا أقدر» تقدر أن تجعلني قادراً فاعلاً ولا أقدر أن أجعل نفسي كذلك . وكذلك قوله «تعلم ولا أعلم» أي حقيقة العلم بعواقب الأمور ومآلها والنافع منها والضار عندك وليس عندي . وقوله «يسره لي أو اصرفه عني» فإنه طلب من الله تيسيره إن كان له فيه مصلحة وصرفه عنه إن كان فيه مفسدة . وهذاالتيسير والصرف متضمن إلقاء داعية الفعل في القلب أو إلقاء داعية الترك فيه ، ومتى حصلت داعية الفعل حصل الفعل ، وداعية الترك امتنع الفعل .

وعند القدرية ترجيح فاعلية العبد على الترك منه ليس للرب فيه صنع ولا تأثير ، فطلب هذا التيسير منه لامعنى له عندهم ، فإن تيسير الأسباب التي لاقدرة للعبد عليها موجود ولم يسأله العبد»أ . هـ[١] فهذا الدعاء دليل على تصرف الله عز وجل في أفعال العباد ، وتصرف الله عز وجل في أفعالهم دليل على خلقه إياها .

يقول ابن حجر : «قوله «فإنك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم» إشارة إلى أن العلم والقدرة لله وحده ، وليس للعبد ذلك إلا ماقدر الله له ، وكأنه قال : أنت يارب تقدر قبل أن تخلق فيّ القدرة ، وعندما تخلقها فيّ ، وبعدما تخلقها»أ . هـ[٢] .

فالله عز وجل علم وقدر أفعال العباد قبل خلقهم ، وجعل لهم الاختيار ، وبين لهم طريق الحق والرشاد ، وأعانتهم عليه .

فمما سبق تبين أن الكتاب والسنة وأقوال العلماء تثبت الخلق لأفعال العباد ، بالنسبة لله عز وجل ، فهو خالقها ، ومقدرها عليهم .

فهروب المعتزلة من الجبر ، أوقعهم في الشرك ، في صرف شيء من أفعال الله عز وجل لغيره ، بأن جعلوا الأفعال من خلق العبد وليس من خلق الله عز وجل .

---

(١) ابن القيم ، شفاء العليل ، ص٢٣٥-٢٣٦ .

(٢) ابن حجر ، فتح الباري ، كتاب الدعوات ، باب الدعاء في الاستخارة ، ج١١ ، ص١٨٨ .

كذلك نجد أن المعتزلة في استمدادهم من العقل، في قضية التعديل والتجوير، والتحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح أدى بهم إلى القول بخلق العباد أفعال أنفسهم تمشياً مع معتقدهم الفاسد.

ثانياً : إيجاب بعض الأفعال على الله عز وجل :

تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد سبق توضيح هذه الفقرة والرد عليها[١].

ثالثاً: إيجاب الأسباب لمسبباتها، وإيهام الناس بذاتيتها، واستغلالها من دون الله عز وجل :

وقد سبق توضيح هذا الأثر، والرد عليه[٢].

رابعاً : الإنتقاص من الاقتدار الإلهي :

فعند قول المعتزلة بأن الله عز وجل فعل في هذه الدنيا ما هو الأحسن والأصلح لعباده، ولا يوجد أصلح منه ولا أتقن. لذلك فالمسببات واجبة الانتاج من أسبابها. لأنها تابعة لنظام الأحسن والأصلح. فيه انتقاص من الاقتدار الإلهي في تغيير هذه السنن، وتبديلها. أو قول بعضهم كما سبق أن ذكرنا بالطبع والكمون فيه تقليد للفلسفة في قولهم بقدم العالم، حيث أن الكمون والطبع جُعل في الأشياء في أول خلقتها ثم لا دخل للإرادة الإلهية بعد ذلك.

خامساً :

في قول المعتزلة بالإيجاب بين الأسباب ومسبباتها، والعلل ومعلولاتها إيهام بالحتمية الضرورية الفلسفية.

---

(١) راجع ص ٤١٨ - ٤٣٢ من هذا البحث.

(٢) راجع ص ٤٢٣ من هذا البحث.

سادساً :

القول بإيجاب الأسباب لمسبباتها يؤدي إلى الاعتماد عليها دون الاعتماد على خالقها وموجدها، ومخالفة الكتاب والسنة وسير الأنبياء عليهم السلام والسلف الصالح رضوان الله عليهم .

سابعاً :

إيجاب الأسباب لمسبباتها، والعلل لمعلولاتها ذريعة للشرك في تعلق الإنسان بالعالم المادي . لأن كل سبب وعلة تنتج مسببها، ومعلولها دائماً موافقة للأصلح والأحسن فيلتجيء الإنسان بها دون غيرها .

الفصل الثالث
الأسباب عند الأشاعرة

* تمهيد .

المبحث الأول : تقرير المذهب .

المبحث الثاني : شبهتهم والرد عليها .

المبحث الثالث : موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة :

- الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند الأشاعرة.
- الأسباب وعلاقتها بالقدر عند الأشاعرة.
- الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند الأشاعرة.
- الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند الأشاعرة.

المبحث الرابع : الآثار المترتبة عليها .

قد تعرفنا في تمهيد الرسالة على مصطلحات الأشاعرة سواء السبب أو المسبب، أو مايتعلق بهما من مصطلحات، ونريد هنا أن نتعرف على مذهبهم وعقيدتهم في الأسباب والمسببات والعلاقة التي بينهما، وماهي الشبه التي طرأت عليهم وبنوا على أساسها هذا المذهب، والرد عليهم على ضوء منهج أهل السنة والجماعة.

وسوف نعرض بإذن الله كذلك بعض الآثار المترتبة على ذلك، وبعض القضايا المتعلقة بالأسباب من ناحية العقيدة عندهم.

ونسأل الله العون والسداد.

المبحث الأول

تقرير المذهب عند الأشاعرة

المبحث الأول

تقرير المذهب عند الأشاعرة

يذهب الأشاعرة في مبدأ السببية إلى مبدأ العادة . وهي أن المسبب يحدث بقدرة الله عند وجود السبب وليس به .

فقالوا : إن السبب هو الموصل إلى الحكم غير مؤثر فيه ، لأن المؤثر هو الخالق سبحانه وتعالى . كما سبق أن بيناه في تعريف السبب عند الأشاعرة[١] .

وفي معرض رد الغزالي على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» بعد أن أنكر عليهم قولهم بالحتمية الضرورية في إحراق النار للقطن ، وأن ذلك كله راجع إلى العادة التي أجراها الله عز وجل فيها . فيقول : «فما الدليل على أنها فاعل ؟! وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحراق منذ ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها ، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح ، والقوى المدركة والمحركة ، في نطفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره وسمعه ، وسائر المعاني التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة . وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم . فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لايدل على أنه موجود به»[٢] .

---

(١) راجع ص ٢٦ - ٢٧ من هذا البحث .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤١ .

وهذا النص للغزالي يتضح فيه مبدأ العادة عند الأشاعرة في السببية . وفي تفسير الظواهر الكونية ، والعلاقات المتكررة المقترنة ، فالغزالي يذكر أن وقوع الاحتراق عند ملاقاة النار ، والموت عند جز الرقبة ليس دليلاً على أنه من الفاعل أو بسببه ، بل إن الوجود عند الشيء لايعني الوجود به ، فالاحتراق عند ملاقاة الجسم للنار ، وخلق الإنسان من النطفة ، إنما هو من تقدير الله عز وجل ، أجرى العادة في السنن الكونية هكذا كما سبق أن ذكر .

إذن فالأشاعرة رفضوا القول بالشرطية الضرورية في العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وأرجعوها إلى العادة ، وإنها مقصورة على مشيئة الله عز وجل وإرادته ولا فاعل لها غيره . وهو ماذكره الباقلاني(*) في معرض كلامه عن إثبات الصانع : «وأن حركات الكون وما في الكون من مخلوقات من حيوان وجماد متعلقة بصانع صنعها ، لذلك كانت بهذا التدبير واللطف والعجب ، لذلك فإن تقدم بعض الحوادث على بعض ، أو تأخرها ليس ضرورياً مستمراً ، فيمكن أن يتغير في لحظة من اللحظات لإن هناك مقدماً قدمه ، وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته وبإمكانه أن يؤخره كيفما شاء . . . »أ . هـ(١) .

وكذلك كان رأي الآمدي(**) في الرد على المعتزلة في قولهم بالتولد بأن مايجري

(*) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، أبوبكر ، قاض ، من كبار علماء الكلام . انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة ، كان جيد الاستنباط ، سريع الجواب . له عدة مصنفات منها : «إعجاز القرآن» ، «الإنصاف» ، «التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والخوارج والمعتزلة» . ولد سنة ٣٣٨هـ بالبصرة ، وتوفى سنة ٤٠٣هـ ببغداد . «انظر : سير أعلام النبلاء ، ج١٧ ، ص١٩٠ . - الأعلام ، للزركلي ، ج٦ ، ص١٧٦ . - مذاهب الإسلاميين ، ج١ ، ص٥٦٩-٦٣٣» .

(١) الباقلاني ، التمهيد ، ص٤٣ . - الباقلاني ، الإنصاف ، ص٢٩ .

(**) على بن محمد بن سالم بن التغلبي ، أبوالحسن ، سيف الدين الآمدي ، أصولي ، باحث ، اتهم بفساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة ، له عدة مصنفات منها : «الإحكام في أصول الأحكام» ، «أبكار الأفكار» ، «غاية المرام في علم الكلام» ، ولد سنة ٥٥١هـ بآمد «ديار بكر» ، وتوفي سنة ٦٣١هـ بدمشق . «شذرات الذهب ، ج٥ ، ص١٤٤ . - وانظر : سير أعلام النبلاء ، ج٢٢ ، ص٣٦٤ . - الأعلام ، للزركلي ، ج٤ ، ص٣٣٢» .

في أفعال التولد إنما هو عبارة عن اقتران بين موجودين لا تأثير لأحدهما على الآخر إنما هو راجع إلى العادة، كملازمة التسخين للنار والتبريد للماء. . . »أ. هـ[(١)].

فظن الأشاعرة أن في إثباتهم للسببية يؤدي إلي انتقاص من القدرة الإلهية المطلقة. لأن السبب الأول في كل الحوادث هو القدرة الإلهية، ففي إثبات أسباب أخرى يكون هذا هو الانتقاص. فأدى بهم إلى هذا القول وهو عدم تأثير الأسباب في المسببات، وإنما كل مايحدث بتأثير الله عز وجل، ومايحصل هو عادة مشاهدة عند اقتران شيء بشيء، وليس بتأثير أحدهما في الآخر.

وأما السنوسي[(*)] فاعتبر الاعتراف بأثر مابين الأسباب ومسبباتها شركاً عظيماً فيقول: « . . . وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى عز وجل باختراع جميع الكائنات عموماً، وأنه لا أثر بكل ماسواه تعالى في أثر ما جملة وتفصيلاً، وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة إنه يوجد معه، إما بطبعه أو بقوة أودعت فيه فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم وبدعة شنيعة في أصول الدين، وشرك عظيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. . . »أ. هـ[(٢)].

---

(١) الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٨٦.

(**) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني، أبوعبدالله، عالم تلمسان في عصره، من كبار الأشاعرة. له عدة تصانيف «عقيدة أهل التوحيد»، «أم البراهين»، «مختصر في علم المنطق». ولد سنة ٨٣٢هـ، وتوفي سنة ٨٩٥هـ. «الأعلام، ج٧، ص١٥٤».

(٢) الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين على شرح أم البراهين، لمحمد السنوسي، ص٤١.

المبحث الثاني

شبهتهم والرد عليها

المبحث الثاني

شبهتهم والرد عليها

نريد هنا أن نتعرف على الشبه التي طرأت على الأشاعرة فأدت إلى قولهم واعتقادهم بهذا المذهب، وموقف أهل السنة والجماعة والمعارضين من الفرق الأخرى على هذه الشبه، ووجهة نظرهم فيها.

أولاً : قولهم بالقدرة الإلهية، وخوفهم من انتقاصها :

نجد مما سبق عرضه من المذهب أن الأشاعرة لايعترفون بعلاقة ذات تأثير بين الأسباب ومسبباتها، ولكن يحدث هذا عند ذاك بقدرة الله عز وجل، ومشيئته، دون علاقة ذات تأثير. فجعلوا من أدلتهم على إثبات الصانع، تقدم بعض الأشياء على بعض وتأخرها عن بعض ليس من جنسها ونفسها، بل التقدم والتأخر مقصور ومتوقف على إرادة الله عز وجل وقدرته ومشيئته.

يقول الباقلاني: «ويدل على ذلك - أي على إثبات الصانع - علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها، ولايجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ؛ لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ماهو من جنسه، وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر وفي العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أن له مقدماً قدمه وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته.»أ. هـ[1] .

(١) الباقلاني، التمهيد، ص٤٣. - الباقلاني، الإنصاف، ص٢٩.

ويقول الجويني(*) : « . . . وكذلك القول في الأعراض المتجانسة، فلما وجدنا المتماثلات يتقدم بعضها ويتأخر بعضها، استبان بذلك أن الوجود غير واجب بشيء منها . . »أ. هـ[1].

وهذا من أدلة الجويني على إثبات الصانع، وعدم قدم العالم.

فالأشاعرة من خلال هذين النصين، لا يعترفون بعلاقة ضرورية بين السبب والمسبب، وإنما يحدث هذا عند هذا، ويتأخر ويتقدم السبب عن مسببه على حسب إرادة الله عز وجل ومشيئته وإرادته، متى ماشاء، كيفما شاء.

وكذلك من أدلتهم على وجود الصانع، التي أدت بهم إلى إنكار العلاقة بين السبب والمسبب، وإرجاع ذلك إلى الاقتدار الإلهي دونما الاعتراف بعلاقة ما : قولهم بالتجويز : وهو احتمال حدوث أي شيء، وتحوله، وتغيره في أي وقت كان، لأن الله عز وجل قادر على ذلك.

يقول الباقلاني : «ويدل على ذلك - أي على إثبات الصانع- أيضاً علمنا بصحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ماحصل عليه من التركيب وصحة كون المربع

(*) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبوالمعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. من كبار الأشاعرة وعلمائهم، له عدة مصنفات منها «الشامل»، «العقيدة النظامية»، «الإرشاد»، ولد سنة ٤١٩هـ بجوين في نيسابور، وتوفى سنة ٤٧٨هـ. رجع عن المذهب الأشعري في آخر حياته. «شذرات الذهب، ج٣، ص٣٥٨. - وانظر: سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص٤٦٨. - الأعلام، للزركلي، ج٤، ص١٦٠. - مذاهب الإسلاميين، ج١، ص٦٧٩-٧٤٨».

(١) الجويني، الشامل، ج١، ص٢٦٣.

منها مدوراً وكون المدور مربعاً وكون ماهو بصورة بعض الحيوان بصورة غيره وانتقال كل جسم عن شكله إلى غيره من الأشكال فلا يجوز أن يكون ما اختص منها بشكل معين مخصوص إنما اختص به لنفسه أو لصحة قبوله له لأن ذلك لو كان كذلك لوجب قبوله لكل شكل يصح قبوله له وفي وقت واحد حتى يجتمع فيه جميع الأشكال المتضادة، وفي فساد ذلك دليل على بطلان هذا القول ووجوب العلم بأن كل ذي شكل منها إنما حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك»أ. هـ[1] فالباقلاني يرجع ثبات الأجسام على ماهي عليه من التركيب إلى قدرة الله عز وجل في إبقائها على ذلك، دون وجود علاقة ما.

ويقول الجويني في حدث العالم: «. . . وماشاهدنا منها واتصلت به حواسنا، وماغاب منها عن مدرك حواسنا، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها، ولا شكل يعاين، أو بفرض منا. صغر أو كبر، أو قرب أو بعد، أو غاب أو شهد، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة، لايستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى. وماسكن منها لم يحل العقل تحركه . . . . . ، فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها، وماثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه . . . وتقرر أنه: مفتقر إلى مقتضٍ اقتضاه على ماهو عليه . . . »أ. هـ[2].

فالأشاعرة عند قولهم هذا بالجواز، فتح عليهم باب النقد في أن هذه الأقوال تؤدي إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات، عن أسبابها، وأضيف إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليجوز كل منا تحول ماعنده، إلى أشياء أخر كما قاله الباقلاني والجويني فيما سبق، فمثلاً

---

(١) الباقلاني، التمهيد، ص٤٣-٤٤.

(٢) الجويني، العقيدة النظامية، ص١٦.

عندما يترك الإنسان في بيته غلاماً، فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك رماداً، فليجوز انقلابه مسكاً، وهكذا.

فلا يستحيل العقل وجود سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية. . .، وغيرها، بين أيدينا ونحن لانراها، لأن الله عز وجل لم يقدر ويخلق القدرة على الرؤية عندنا لهذه الأشياء.

ولكن نجد أن الغزالي خوفاً من هذا الانتقاد على مذهبه الأشعري، سارع في الرد عليه وتوضيح فكرته هو وإخوانه الأشاعرة بقوله: «الجواب: أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه لايجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المحالات، ونحن لانشك في هذه الصور التي أوردتموها - أي النقد السابق - فإن الله تعالى خلق لنا علماً، بأن هذه الممكنات، لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لاتقع، واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لاتنفك عنه»أ. هـ[1].

فالغزالي يوضح في جوابه على هذه الشبهة، أن الله عز وجل جعل فينا إدراكاً على تمييز حدوث شيء وجوازه، أو عدم جوازه، عن طريق المشاهدة المتكررة.

فهو لايحل حصوله في العقل، ولكن يرجعه إلى المشاهدة المتكررة، وماجعل الله فينا من الإدراك والعلم.

وكذلك نجد أن الأشاعرة عند إثباتهم للصانع، وقولهم بحدث العالم، جعلوا العالم مكوناً من جواهر، وأجسام، وأعراض[2].

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص٢٤٣-٢٤٥.

(٢) الباقلاني، الإنصاف، ص٢٧-٢٨. - الباقلاني، التمهيد، ص٣٧. - البغدادي، أصول الدين، ص٣٣-٦٠. - الجويني، الإرشاد، ص١٧-٢١.

والأعراض وهي ماتقوم بالجواهر والأجسام ولا تبقى زمانين، بل هي متغيرة من وقت لآخر على حسب مشيئة الله عز وجل[١].

ويبين البغدادي[٢] أنواع الأعراض وهي :

أولاً : الأكوان ويدخل في جملتها الحركة والسكون والتأليف .

ثانياً : الألوان .

ثالثاً : الحرارة .

رابعاً : البرودة .

خامساً : الرطوبة .

سادساً : اليبوسة .

سابعاً : الرائحة .

ثامناً : الصوت[٣].

تاسعاً : البقاء[٤].

عاشراً : الحياة .

الحادي عشر : الطعم .

الثاني عشر : الموت .

الثالث عشر : العلم[٥].

---

(١) المصادر السابقة .

(٢) البغدادي، أصول الدين، ص٤٠-٤٦ .

(٣) الصوت عند الأشاعرة جنسه غير جنس الكلام . «البغدادي»، أصول الدين، ص٤٢ .

(٤) البقاء عند الأشاعرة : عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه ولهذا احلنا البقاء للأعراض . «البغدادي، أصول الدين، ص٤٢» .

(٥) العلم : عند الأشاعرة : هو معنى غير الاعتقاد وتأثيره في الفعل من جهة إحكامه وإتقانه . «البغدادي، أصول الدين، ص٤٤» .

الرابع عشر : الجهل .

الخامس عشر : النظر .

السادس عشر : الشك .

السابع عشر : السهووالنوم

الثامن عشر : القدرة .

التاسع عشر : العجز .

العشرون : الإرادة والكراهة .

الحادي والعشرون : السمع .

الثاني والعشرون : الصمم .

الثالث والعشرون : البصر .

الرابع والعشرون : العمى .

الخامس والعشرون : الكلام .

السادس والعشرون : الخاطر .

السابع والعشرون : اللذة .

الثامن والعشرون : الفكر .

التاسع والعشرون : كل اعتقاد صحيحا كان أو فاسداً .

الثلاثون : الألم .

فهذه الأعراض كما سبق أن ذكرنا عند الأشاعرة ، لاتبقى زمانين فهي متغيرة ، . . . ، وهكذا . أي خلق مستمر متجدد فهي في حاجة إلى خلق الله المستمر لها بسنن ، بل كل ذلك بقدرة الله عز وجل ، وعلى حسب تقديره . وخوف الأشاعرة من انتقاص الاقتدار الإلهي ، جعلهم ينكرون ضرورة النظام العام في الكون ، فالله قادر على

أن يغير نظام الكون، لكنه قد لايفعل لأنه أراد هذا النظام الموجود، ومنه ارتباط الأسباب ومسبباتها، وقوله بالخلق المتجدد، لأنهم ظنوا أن في جعل نظام خاص للكون فيه إجبار، وتقييد لقدرة الله عز وجل.

الرد على هذه الشبهة :

نجد من خلال دراستنا للشبهة[1] أنها تعتمد على ثلاثة أمور وهي :

أولاً : قضية التقديم والتأخير.

ثانياً : قضية التجويز .

ثالثاً : قضية الأعراض ، وعدم بقائها.

من خلال ذلك نكشف عن سبب عدم اعتراف الأشاعرة بحتمية وضرورة هذا النظام للكون، وجعل قوة في الأعيان، تجعلها بهذا النظام. وهو خوفهم من انتقاص الاقتدار الإلهي، والتقليل من إرادته في التصرف . وهذا خلاف الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة.

فكما سبق أن ذكرنا في علاقة الأسباب ومسبباتها عند أهل السنة والجماعة[2]، ذكرنا أن هناك سنناً كونية، وأسباباً كونية وشرعية يترتب عليها مسبباتها، ولكن ليس بنفسها بل بتقدير الله عز وجل، فعند الأخذ بها لابد من الاعتماد على خالقها، لأنه قادر على تغييرها.

فأهل السنة والجماعة جمعوا بين الاقتدار الإلهي، ونظام الكون، ولم يكن ذلك انتقاصاً، بل كان دليلاً على الإحكام والإتقان.

لذلك حاول الأشاعرة الاستدلال على شبهتهم بهذه الأمور الثلاثة السابقة الذكر .

---

(١) راجع ص٤٦٢ من هذا البحث .

(٢) راجع الفصل الأول والثاني من الباب الأول .

يقول ابن تيمية: «. . . ومن قال: أن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات ليست أسبابا، أو أن وجودها كعدمها، وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد مافي خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون مافي الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز. »أ. هـ[١].

كذلك في قولهم بالتجويز والإمكان، والتقديم والتأخير بدون نظام معين، بل إرادة الله ومشيئته في كل وقت تحدث خلقاً جديداً[٢] وهذا كلام يضحك العقلاء عليهم، لأنه يفضي إلى حصول مالايحمد عقباه من المجوزات والإمكانات.

وإن سبق أن ذكرنا قول الغزالي في دحض هذه الشبهة[٣]، إلا أنه وقع في أشر منها وهي جعل الله عز وجل، لنا إدراك بعدم حدوث شيء من الأشياء الغير محمودة، وإن كانت جائزة في العقل.

يقول ابن تيمية: «قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوى والطبائع فأضحكوا العقلاء على عقولهم. . . »أ. هـ[٤].

وقد ذكر ابن حزم مذهب الأشاعرة في الطبائع ثم أعقبه بقوله: «. . . مانعلم لهم حجة شغبوا بها هذا الهوس أصلاً وقد ناظرت بعضهم في ذلك فقلت له أن اللغة التي نزل بها القرآن تبطل قولكم لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخليقة والسليقة

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١٣٦-١٣٧.

(٢) راجع ص ٤٦٣ من هذا البحث.

(٣) راجع ص ٤٦٥ من هذا البحث.

(٤) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١٣٧.

[والبحيرة][*] والغريزة والسجية والسيمة والجبلة بالجيم ولا يشك ذو علم في أن هذه الألفاظ استعملت في الجاهلية وسمعها النبي ﷺ فلم ينكرها قط ولا أنكرها أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا أحد ممن بعدهم حتى حدث من لايعتد به . . . »أ. هـ[١] .

وقولهم بالتجويز والإمكان، متعارض مع الآيات والأحاديث التي سبق ذكرها عند الحديث عن منهج أهل السنة والجماعة في الأخذ بالأسباب[٢] .

فالآيات والأحاديث تثبت أن الله عز وجل خلق الأسباب ومسبباتها، وجعل هذا سبباً لهذا . فأين الانتقاص من الاقتدار الإلهي ؟!!

إذا كان الله عز وجل هو خالق الأسباب ومسبباتها، ومقدر حدوث هذا بهذا، عند وجود الشروط، وانتفاء الموانع .

بل ماقاله الأشاعرة من التجويز والإمكان هو المؤدي إلى الانتقاص، لأنه انتقاص من الحكمة الإلهية في جعل قوانين طبيعية يتمشى عليها الكون، ويطمئن اليها الإنسان .

ولكن حدوث الأسباب والمسببات بدون نظام معين، بل حدوث هذا عند ذاك، وجواز تغييره في أي وقت يؤدي إلى العبثية في الخلق - وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- .

وكذلك بالنسبة لقولهم بأن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة، وهي متماثلة، وتختلف على حسب الأمراض التي تحل بها .

يقول ابن تيمية : «وهؤلاء القائلون بأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة : المشهور عنهم ؛ بأن الجواهر متماثلة ؛ بل ويقولون أو أكثرهم : أن الأجسام متماثلة ؛ لأنها مركبة من الجواهر المتماثلة وإنما اختلفت باختلاف الأعراض، وتلك صفات عارضة لها ليست لازمة، فلا تنفي التماثل، فإن حد المثلين أن يجوز على أحدهما مايجوز على

(*) البحيرة : أصلها النحيزة «خطأ بالطبع في النص السابق» ومعناها : الطبيعة . «تاج العروس، للزبيدي، ج١٥، ص٣٤٦» .

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص ١٥ .

(٢) راجع الباب الأول من هذا البحث .

الآخر، ويجب له مايجب له، ويمتنع عليه مايمتنع عليه. وهم يقولون: إن الجواهر متماثلة، فيجوز على كل واحد ماجاز على الآخر، ويجب له مايجب له، ويمتنع عليه مايمتنع عليه»أ. هـ[١].

إذاً من أثبت الأعراض بنى ذلك على تركب الأجسام من الجواهر الفردة، فابن تيمية يطالبه بالدليل على هذا القول، ولا دليل عنده سواء قوله «أن ببداهة العقل نعم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لاتعقل غير متماسة ولا متباينة»، فابن تيمية يعترف أن هذا الكلام صحيح ولكنه ليس الدليل المطلوب في مسألتنا، لأنه يريده أن يأتي بدليل على إثبات الجواهر نفسها وليس قابليتها.

يقول ابن تيمية: «قلت: إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذي لايمكن دفعه، فإن الجسم الباقي لابد له من الحركة أو السكون، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد، والنزاع فيه كثير مشهور، فإن من ينفيه لايقول: إن الجسم مركب منه، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت، والذين يثبتون أيضاً لايمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت، فإنه لا دليل على أن السموات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها، ولهذا قال في الدليل: «فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لاتعقل غير متماسة ولا متباينة». وهذا كلام صحيح، لكن الشأن في إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق، فما ذكره من الدليل مبني على تقدير أنها كانت متفرقة فاجتمعت، وهذا التقدير غير معلوم، بل هو تقدير منتف في نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم»أ. هـ[١].

نقول قد أبطلنا قولهم بالجواهر، بناءً على عدم وجود دليل على وجودها وإثباتها.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج١٧، ص٢٤٤-٢٤٥.

ثانياً : معنى الجوهر : قد اختلف المتنازعون في تعريف الجوهر، فمنهم من قال هو الشيء المتحيز، ومنهم من قال هو الجزء الذي لايتجزأ، فالاختلاف في المعنى الاصطلاحي دليل على عدم استقرارهم على معنى معين للجوهر مما يبطل هذه القضية.

يقول ابن تيمية : «فلفظ الجوهر فيه إجمال، ومعلوم أنه لم يرد بالسؤال الجوهر في اللغة مع أنه قد قيل إن لفظ الجوهر ليس من لغة العرب وإنه معرب، وإنما أراد السائل الجوهر في الاصطلاح من تقييم الموجودات إلى جوهر وعرض. وهؤلاء منهم من يريد بالجوهر المتحيز، فيكون الجسم المتحيز عندهم جوهراً، وقد يريدون به الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لايتجزأ . . . . والقائلون بأن لفظ الجوهر يقال على المتحيز متنازعون . . »أ. هـ[٢].

فإذا بطل القول بالجوهر الفرد، بطل مابنى عليه من العقائد. لأنه إذا بطل الأصل، بطل الفرع الذي بنى عليه.

فعندما اتضح بطلان القول بتركيب الأجسام من الجواهر الفردة، بطل القول بالأعراض.

ثالثاً : أن قولهم أن الأعراض لاتبقى زمانين بل هي مستمرة في التغير كلام باطل بالحس والضرورة. يقول ابن تيمية : « . . . وهذا الدليل[*] مبني على مقدمتين[**] : على أن كل عرض في زمان، فهو لايبقى زمانين، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس والضرورة، . . . . »أ. هـ[٣].

---

(١) ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، ج٢، ص١٩١.

(٢) ابن تيمية، الفتاوي، ج٩، ص٢٩٨-٢٩٩.

(*) أي الدليل على حدوث العالم.

(**) مقدمتين؛ ١- أن كل عرض لايبقى زمانين.

٢- امتناع حوادث لا أول لها.

(٣) ابن تيمية، دره تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣٠-٣١.

المبحث الثالث

موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة

- الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند الأشاعرة .
- الأسباب وعلاقتها بالقدر عند الأشاعرة .
- الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند الأشاعرة .
- الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند الأشاعرة .

تعريف التوكل عند الأشاعرة :

قد سبق أن ذكرنا تعريف التوكل في اللغة[١] ، عند الحديث عن علاقة التوكل بالأسباب عند أهل السنة والجماعة .

وهنا سوف نذكر المعنى الاصطلاحي للتوكل عند الأشاعرة .

المعنى الاصطلاحي للتوكل عند الأشاعرة :

يقول الشريف الجرجاني : «التوكل : الثقة بما عند الله واليأس عما في أيدي الناس»[٢] .

علاقة الأسباب بالتوكل عند الأشاعرة :

من خلال عرضنا لرأي ومذهب الأشاعرة في السببية وقولهم بالاقتران العادي[٣] ، ومن خلال معرفة شبهتهم في ذلك وهو قولهم بالإقدار الإلهي[٤] . نستنتج من ذلك أن الأشاعرة قد نفوا تأثير الأسباب بذاتها أصلاً ، فكيف يكون لأي قضية ما علاقة بها .

وكذلك من خلال تعريف الجرجاني السابق للتوكل ، وهو الثقة بمعنى عند الله عز وجل ، واليأس عما في أيدي الناس دليل على الاعتماد على الاقتدار الإلهي ، والمشيئة الإلهية دونما تأثير لشيء في شيء . وإنما الله عز وجل يوجد الأشياء عند الأشياء بقدرته ومشيئته . وسوف نبين أن الأشاعرة يعتبرون العبادات مجرد علامات وأمارات ، يحدث عندها الثواب والعقاب دونما علاقة ما[٥] .

فهم يتوكلون على الله عز وجل ، مع الأخذ بالأسباب ، ولكن مع عدم الاعتراف بتأثيرها ، وإنما على سبيل التعبد .

---

(١) راجع ص ١٨٨ من هذا البحث .

(٢) الجرجاني ، التعريفات ، ص ٧٠ .

(٣) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث .

(٤) راجع ص ٤٦٢ من هذا البحث .

(٥) سيأتي ذكرها في الآثار إن شاء الله تعالى .

تعريف القدر عند الأشاعرة :

قد سبق أن ذكرنا تعريف القدر في اللغة[١] ، عند الحديث عن علاقة القدر بالأسباب عند أهل السنة .

وهنا سوف نذكر التعريف الاصطلاحي للقدر عند الأشاعرة .

المعنى الاصطلاحي للقدر عند الأشاعرة :

يقول الشريف الجرجاني : «القدر : تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة ، فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين ، وسبب معين عبارة عن القدر .»أ . هـ[٢] .

ويقول : «هو خروج الممكنات من العدم إلى الوجود ، واحداً بعد واحد مطابق للقضاء ، والقضاء في الأزل ، والقدر فيما لايزال ، والفرق بين القدر والقضاء هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ مجتمعة ، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها»[٣] .

علاقة الأسباب بالقدر عند الأشاعرة :

قد تعرفنا فيما سبق على نفي الأشاعرة لتأثير الأسباب في مسبباتها[٤] ، فإنهم يقولون بالكسب بالنسبة للأسباب الشرعية كما سنوضح إن شاء الله[٥] ، فأفعال العباد غير مؤثرة ، وإنما يحدث الله عز وجل الثواب والعقاب عند وجودها فقط دون تأثيرها ، وإنما هي علامات وأمارات باعثة على الفعل ، ودالة عليه .

---

(١) راجع ص ٢١١ من هذا البحث .

(٢) الجرجاني ، التعريفات ، ص ١٧٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٧٤ .

(٤) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث .

(٥) سيأتي في الآثار إن شاء الله تعالى .

أما بالنسبة للأسباب الكونية؛ فاعتبروا كل ذلك بقدرة الله عز وجل، ومشيئته، ومايحدث نتيجة اقتران عادي، ناتج عن تكرار المشاهدة، فتصورنا حدوث شيء عند شيء[١].

فالقدر عندهم هو الخلق.

يقول الباقلاني: «والقدر أيضاً بمعنى الخلق..»أ.هـ[٢].

فالله عز وجل يخلق النار ويخلق عندها الاشتعال في القطن، فهي من قدر الله عز وجل، يفعلها وقتما شاء، كيفما شاء، ويتركها متى ماشاء، كقصة إبراهيم عليه السلام مع النار.

متناسين أن خلق الأسباب ومسبباتها من الله عز وجل، وخلق فيها طبائع وقوى ومصالح، وعلاقات هي من قدر الله عز وجل وحكمته، وإتقانه.

وماذلك إلا لفهمهم الخاطئ للقدر، وللإرادة والمشيئة الإلهية الحقة، ولعدم التفريق بين الإرادتين الشرعية(*) والكونية(**).

يقول الجويني: «فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه، ولايختص تعلق مشيئة البارئ بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها»[٣].

---

(١) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث.

(٢) الباقلاني، التمهيد، ص ٣٦٧.

(*) الإرادة الشرعية: الإرادة الشرعية هي المتضمنة للمحبة والرضا، كقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾.

فهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح: هذا يفعل مالايريده الله، أي لايحبه ولا يرضاه ولا يأمر به.

(**) الإرادة الكونية: هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث، كقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء﴾.

والإرادة الكونية هي الإرادة المذكورة في قول المسلمين: ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن.

«ابن القيم، شفاء العليل، ص٩٦-١٠٨». - «أبوالعز الحنفي، شرح الطحاوية، ص٥٣-٥٤».

(٣) الجويني، الإرشاد، ص٢٣٧.

تعريف الدعاء عند الأشاعرة :

قد سبق أن ذكرنا تعريف الدعاء في اللغة ، عند الحديث عن علاقة الأسباب بالدعاء عند أهل السنة والجماعة[1] .

وهنا نريد أن نعرف المعنى الاصطلاحي له عندهم .

المعنى الاصطلاحي للدعاء عند الأشاعرة :

يقول فخر الدين الرازي : «وحقيقة الدعاء : استدعاء العبد ربه جل جلاله العناية واستمداده إياه المعونة . . »أ. هـ[2] .

علاقة الأسباب بالقدر عند الأشاعرة :

من خلال عرضنا لتعريف الدعاء عند الأشاعرة ، نجد أن الأشاعرة يقولون في الدعاء مايقوله أهل السنة والجماعة . يقول الجويني : «فأما مايتلقى من إطلاق الأمة فأوجه : منها أن الأمة مجمعة على الابتهال إلى الله تعالى وإبداء الرغبة إليه . . . »أ. هـ[3] .

ولكن ماذا يقول الأشاعرة في ارتباط الدعاء بالأسباب ؟!

نجد أن الرازي في تفسيره[*] يقسم الدعاء إلى أربع أنواع :

١ - دعاء بمعنى التوحيد والثناء على الله عز وجل كقول العبد : ياالله الذي لا إله إلا أنت .

وهذا إنما سمي دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه ، فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ، ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله إجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير ،

---

(١) راجع ص ٢٢٧ من هذا البحث .

(٢) الرازي ، التفسير الكبير ، ومفاتيح الغيب ، ج٣ ، ص١٠٥ .

(٣) الجويني ، الإرشاد ، تحقيق : أسعد تميم ، ص١٧٨ .

(*) الفخر الرازي ، التفسير الكبير ، ج٣ ، ص١٠٩ .

والإجابة هنا بمعنى السماع، لأن بين الإجابة والسماع نوع ملازمة. فلهذا السبب يقام كل واحد منها مقام الآخر، فقولنا: سمع الله لمن حمده، أي: أجاب الله، فكذا ههنا قوله «أجيب دعوة الداع» أي أسمع تلك الدعوة.

٢ – أن يكون المراد من الدعاء التوبة من الذنوب، وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة، وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة.

٣ – أن يكون المراد من الدعاء العبادة، قال ﷺ: «الدعاء هو العبادة»[1]، ومما يدل عليه قوله تعالى: ﴿**وقال ربكم ادعوني استجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين**﴾ فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة، وإذا ثبت هذا فإجابة الله تعالى للدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب.

٤ – أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه.

فالرازي هنا يقول بالدعاء واقتضاء الإجابة، حتى إنه في رده على من ادعى الإشكال في هذه الآية، وأن هناك من يدعي ويبالغ في الدعاء ولايجاب له. يقول: «إن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه وردت آية أخرى مقيدة، وهو قوله تعالى: ﴿**بل إياه تدعون فيكشف ماتدعون إليه إن شاء**﴾ ولا شك أن المطلق محمول على المقيد، ثم تقرير المعنى منه وجوه: أحدها: أن الداعي لابد وأن يجد من دعائه عوضاً، إما إسعافاً بطلبته التي لأجلها دعا ذلك إذا وافق القضاء، فإذا لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينة في نفسه، وانشراحاً في صدره، وصبراً يسهل معه احتمال البلاء الحاضر، وعلى كل حال فلا يعدم فائدة، وهو نوع من الإجابة. وثانيها: ماروى عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوة المسلم لاترد إلا لإحدى ثلاث: مالم يدع بإثم أو قطيعة رحم، إما أن

---

(١) سبق تخريجه ص ٢٥٨ .

يعجل له في الدنيا، وإما أن يدخر له في الآخرة، وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر مادعا . . »[١] . . . . »أ. هـ[٢] .

واشترط الرازي لإجابة الدعاء شروطاً :

١ - أن يقول الداعي في دعائه : يارب افعل هذا الفعل إن كان موافقاً لقضائك وقدرتك وحكمتك، وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الإجابة عليه مشروطاً بهذه الشرائط[٣] .

٢ - أن يكون قلبه لايوجد فيه ذرة من الاعتماد على غير الله عز وجل . وإلا أنه لايستجاب لذلك فحال المحتضر هي خير حال للدعاء في قطع جميع الأسباب إلا الله عز وجل[٤] .

فالشرط الأول للرازي لم يؤثر عن السلف الصالح بل قد يكون معارضاً لحديث النبي ﷺ حيث يقول : «لايقولن أحدكم : اللهم اغفر لي إن شئت . . وليعزم المسألة فإن الله لا مكره له»[٥]، والشرط الثاني يوهم التجرد من الأسباب إن كان يقصد الدعاء قبل الأخذ بالأسباب .

من خلال عرض قول الرازي في تفسير آيات الدعاء، نجد أن الأشاعرة يقولون : إن الدعاء سبب للإجابة .

ولكن هناك نص للباقلاني يجعل الدعاء مجرد علامة وأمارة على ذلك فيقول : « . . . . وإنما وعد الله سبحانه بالثواب وأوعد بالعقاب، وقوله الحق ووعده الصدق،

---

(١) سبق تخريجه ص ٢٣٣ .

(٢) الرازي، التفسير الكبير، ج٣، ص١٠٨-١٠٩ .

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٩ .

(٤) المصدر نفسه، ج١٤، ص٨٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الدعوات، باب ليعزم المسئلة فإنه لامكره له، ج٧، ص١٥٣ .

فنصب الطاعات أمارة على الفوز بالدرجات، والمعاصي أمارة على التردي في الهلكات، وكل ذلك أمارة للخلق بعضهم على بعض...»أ.هـ[١].

فكما سبق أن عرفنا عن مذهب الأشاعرة أنهم يقولون بعدم تأثير السبب في المسبب، وهنا يجعلها الباقلاني علامات وأمارات. فمن هذا المنطلق ألزمهم ابن تيمية بعدم تأثير الدعاء في الإجابة كسائر أنواع الطاعات كما يقولون. فيقول: «فيقال: الدعاء في اقتضائه الإجابة كسائر الأعمال الصالحة في اقتضائها الإثابة، وكسائر الأسباب في اقتضائها المسببات، ومن قال: إن الدعاء علامة ودلالة محضة على حصول المطلوب المسئول ليس بسبب، أو هو عبادة محضة لا أثر له في حدوث المطلوب وجوداً ولا عدماً؛ بل مايحصل بالدعاء يحصل بدونه فهما قولان ضعيفان...»أ.هـ[٢].

ويقول ابن تيمية في نص آخر: «... وآخرون يقولون: بل الدعاء علامة وأمارة، ويقولون ذلك في جميع العبادات، وهذا قول من ينفي الأسباب في الخلق والأمر ويقول: إن الله يفعل عندها لا بها، وهو قول طائفة من متكلمي أهل الإثبات للقدر كالأشعري وغيره، وهو قول طائفة من الفقهاء والصوفية...»أ.هـ[٣].

---

(١) الباقلاني، الإنصاف، ص٧٥.

(٢) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١٩٢-١٩٣.

(٣) ابن تيمية، جامع الرسائل، رسالة التوكل، ص٨٧.

تعريف المعجزة عند الأشاعرة :

قد سبق أن ذكرنا تعريف المعجزة في اللغة[١] ، عند الحديث عن علاقة المعجزة بالأسباب عند أهل السنة والجماعة .

وهنا سوف نذكر التعريف الاصطلاحي للمعجزة عند الأشاعرة .

التعريف الاصطلاحي للمعجزة عند الأشاعرة :

يقول الشريف الجرجاني : «المعجزة : أمر خارق للعادة ، داعية للخير والسعادة ، مقرونة بدعوة النبوة ، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله . »[٢] .

يقول البغدادي : «وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين : ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف[*] لإظهار صدق ذى نبوة من الأنبياء أو ذى كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة»[٣] .

علاقة المعجزة بالأسباب عند الأشاعرة :

من خلال عرضنا السابق لمبدأ الأشاعرة في الأسباب[٤] ، وشبهتهم[٥] يتبين لنا علاقة المعجزة بالأسباب .

فالأشاعرة كما سبق في مذهبهم يقولون بالعادة ، وأن كل مايحصل من حوادث

---

(١) راجع ص ٢٣٧ من هذا البحث .

(٢) الجرجاني ، التعريفات ، ص٢١٩ .

(*) اشترط دار التكليف لأن مايفعله الله تعالى يوم القيامة من أعلامها على خلاف العادة فليست بمعجزة لأحد . «البغدادي ، أصول الدين ، ص١٧٠» .

(٣) المصدر نفسه ، ص١٧٠ .

(٤) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث .

(٥) راجع ص ٤٦٢ من هذا البحث .

كونية، وشرعية هي عبارة عن اقتران عادي، تبين لنا عن طريق المشاهدة المتكررة، أي: اعتيادية.

فلذلك قالوا في المعجزة إنها أمر خارق للعادة، أي: ماااعتاده الناس من السنن الكونية، مقرونة بدعوى النبوة، لتفترق عن غيرها من الخوارق.

يقول الجويني: «وأقرب شيء في ردهم أن نقول: لو قال نبي آيتي أن يقلب الله عادة معتادة ويطرد نقيضها، لكان ذلك أحق المعجزات بالدلالة على النبوءات» أ. هـ[1].

إذن فالمعجزة أيضا خارقة لقانون الاقتران الأشعري.

---

(١) الجويني، الإرشاد، ص ٣١١.

تعريف الكرامة عند الأشاعرة :

قد سبق أن ذكرنا تعريف الكرامة في اللغة[١]، عند الحديث عن علاقة الكرامة بالأسباب عند أهل السنة والجماعة.

وهنا سوف نذكر التعريف الاصطلاحي لها عند الأشاعرة.

التعريف الاصطلاحي عند الأشاعرة :

يقول الشريف الجرجاني : «الكرامة : هو ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوة النبوة، فما لايكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح، يكون استدراجاً، ومايكون مقروناً بدعوة النبوة، يكون معجزة»أ. هـ[٢].

علاقة الأسباب بالكرامة عند الأشاعرة :

من خلال عرضنا لعلاقة المعجزة بالأسباب عند الأشاعرة[٣]، ومن خلال تعريف الجرجاني للكرامة يتبين أن الكرامة بمنزلة المعجزة عند الأشاعرة، إلا أنها غير مقرونة بدعوى النبوة.

لذلك يكون علاقتها بالأسباب نفس علاقة المعجزة بها.

يقول الجويني : «فإن قيل : فما الفرق بين الكرامة والمعجزة؟ قلنا : لايفترقان في جواز العقل، إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوءة»أ. هـ[٤].

---

(١) راجع ص ٢٤١ من هذا البحث .

(٢) الجرجاني، التعريفات، ص ١٨٤ .

(٣) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث .

(٤) الجويني ، الإرشاد ، ص ٣١٩ .

تعريف السحر عند الأشاعرة :

قد سبق تعريف السحر في اللغة[1]، عند الحديث عن علاقة السحر بالأسباب عند أهل السنة والجماعة .

والآن نريد أن نتعرف على التعريف الاصطلاحي له عند الأشاعرة .

المعنى الاصطلاحي للسحر عند الأشاعرة :

يقول الرازي : « . . . اعلم أن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع ، . . . »أ . هـ[2] .

علاقة الأسباب بالسحر عند الأشاعرة :

نقول أولاً قبل معرفة علاقة السحر بالأسباب . نريد أن نعرف الفرق بين السحر والمعجزة أو الكرامة ؟!!

نجد أن الفرق بين المعجزة والسحر ، كالفرق بين المعجزة والكرامة باختلاف يسير . أن السحر خارق للعادة يظهر على يد فاسق ، ولايظهر على يدي مدعي النبوة .

والكرامة تظهر على يد صالح ، غير مدعي النبوة .

يقول الجويني : «فأما السحر فثابت ، ونحن نصفه أولاً ، ثم ندل عقلاً على جوازه ، ونتمسك بموارد السمع على وقوعه ، ونذكر تمييزه عن المعجزة في خلال الكلام . فلا يمتنع أن يترقى الساحر في الهواء ، ويتحلق في جو السماء ويسترق ويتولج في الكواء والخوخات ، إلى غير ذلك مما هو من قبيل مقدورات البشر ، إذ الحركات في الجهات من

---

(١) راجع ص ٢٤٣ من هذا البحث .

(٢) الرازي ، التفسير الكبير ، ج٢ ، ص٢٢٣ .

قبيل مقدورات الخلق . ولايمتنع عقلاً أن يفعل الرب تعالى عند ارتياد الساحر مايستأثر بالاقتدار عليه ، فإن كل ماهو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله تعالى عندنا .

والدليل على جواز ذلك ، كالدليل على جواز الكرامة . ووجهه المميز هاهنا بين السحر والمعجزة كوجه المميز في الكرامة ، فلا وجه إلى إعادته . . . »أ . هـ[١] .

يقول الرازي : « . . . وأما أهل السنة - يعني الأشاعرة - فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً والحمار إنساناً إلا أنهم قالوا : إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة . . . »أ . هـ[٢] .

إذاً من خلال هذين النصين نعرف أن الفرق هو صاحب الخارق ، وليس الخارق نفسه ، لأن الخارق من مقدورات الله عز وجل الواقعة بقدرته .

لذلك فقد تساوت المعجزة ، والكرامة ، والسحر في خرقها للعادة ، التي هي الاقتران العادي ، عن طريق تكرار المشاهدة .

فالسحر هو خارق للعادة ، وليس له علاقة بالأسباب لأن الأشاعرة ليس عندهم تأثير للأسباب ، من خلال عرضنا لمذهبهم في السببية[٣] ، وإنما يستأثر الساحر ببعض المقدورات عندما يقرأ بعض الرقى المخصوصة ، أو كلمات معينة يحدث الله عز وجل عندها بعض المقدورات - على حد زعمهم - .

---

(١) الجويني ، الإرشاد ، ص٣٢٢ .

(٢) الرازي ، التفسير الكبير ، ج٢ ، ص٢٣١ .

(٣) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث .

تعريف العين عند الأشاعرة :

قد سبق أن تعرفنا على تعريف العين في اللغة[١] ، وهنا نريد أن نعرف معنى العين في اصطلاح الأشاعرة.

المعنى الاصطلاحي للإصابة بالعين عند الأشاعرة :

يقول الرازي : « . . . إذا استحسن شيئاً فقد يحب بقاءه كما إذا استحسن ولد نفسه وبستان نفسه ، وقد يكره بقاءه أيضاً كما إذا أحس الحاسد بشيء حصل لعدوه ، فإن كان الأول فإنه يحصل له عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله والخوف الشديد يوجب انحصار الروح في داخل القلب ، فحينئذ يسخن القلب والروح جدا ، ويحصل في الروح الباصرة كيفية قوية مسخنة ، وإن كان الثاني : فإنه يحصل عند ذلك الاستحسان حسد شديد وحزن عظيم بسبب حصول تلك النعمة لعدوه . والحزن أيضاً يوجب انحصار الروح في داخل القلب ويحصل فيه سخونة شديدة ، فثبت أن عند الاستحسان القوي تسخن الروح جدا فيسخن شعاع العين بخلاف مالإذا لم يستحسن فإنه لاتحصل هذه السخونة فظهر الفرق بين الصورتين ، ولهذا السبب أمر الرسول ﷺ العائن بالوضوء ومن أصابته العين بالاغتسال»أ . هـ[٢] .

علاقة الأسباب بالأصابة بالعين عند الأشاعرة :

من العرض السابق للمذهب[٣] ، والشبه[٤] ، اتضح لنا نفي الأشاعرة لتأثير الأسباب في مسبباتها . ولكن نريد أن نعرف مكانة العين عندهم ، وهل هي خارق للعادة؟ أم هي من الأمور المعتادة التي اصطلحوا عليها عن طريق المشاهدة المتكررة ؟! .

---

(١) راجع ص ٢٥٦ من هذا البحث .

(٢) فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، ج٩ ، ص١٧٧ .

(٣) راجع ص ٤٥٨ من هذا البحث .

(٤) راجع ص ٤٦٢ من هذا البحث .

العين عند الأشاعرة من الأمور المعتادة، التي تحصل عند الإعجاب بشيء معين فيغير الله عز وجل بقدرته ومشيئته المعين عند حدوث الإصابة بالعين. يقول الرازي: «قال أبوهاشم(*) وأبوالقاسم البلخي(**) إنه لايمتنع أن تكون العين حقا، ويكون معناه أن صاحب العين إذا شاهد الشيء وأعجب به استحساناً كان المصلحة له في تكليفه أن يغير الله ذلك الشخص وذلك حتى لايبقى ذلك المكلف متعلقاً به، فهذا المعنى غير ممتنع، ثم لايبعد أيضاً أنه لو ذكر ربه عند تلك الحالة وعدل عن الإعجاب وسأل ربه تقيه ذلك، فعنده تتعين المصلحة ولما كانت هذه العادة مطردة لا جرم قيل: العين حق. . . »أ. هـ[1].

فالرازي عندما ذكر مذهب أبي هاشم وأبي القاسم في العين، وكيفية إصابتها عن طريق المشاهدة للشيء المستحسن فيغير الله عز وجل المعين مصلحة للعائن حتى لاتتعلق نفسه به، فيحصل له أعراض عن التكليف.

فالرازي كان تعليقه على هذا الرأي أنه غير ممتنع، وزاد على ذلك أن الدعاء بالبركة للشيء المستحسن تحصل عند المصلحة للمعين فلا يصاب بالعين.

وقال أيضاً: إن العين حق من تكرار المشاهدة المعتادة لنا، فهي عادة مطردة، إذا حصل الأعجاب حصل عنده الإصابة. وهذا ملخص كلامه.

فالأشاعرة نجدهم في دائرة مغلقة تدور مع اعتقادهم في عدم تأثير السبب في المسبب. فأصبحت القضايا العقدية تابعة لهذا الاعتقاد.

(*) عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، من أبناء أبان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سميت البهشمية نسبة إلى كنيته أبوهاشم، له عدة مصنفات منها «الشامل»، «تذكرة العالم»، «العدة»، ولد سنة ٢٤٧هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ. «شذرات الذهب، ج٢، ص٢٨٩. - وانظر: سير أعلام النبلاء، ج١٥، ص٦٣. - الأعلام، للزركلي، ج٤، ص٧».

(**) عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبوالقاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة تسمى «الكعبية». له عدة مصنفات منها «التفسير»، «مقالات الإسلاميين»، «تأييد مقالة أبي الهذيل»، ولد سنة ٢٧٣هـ، وتوفي سنة ٣١٩هـ ببلغ. « انظر: سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص٣١٣. - الأعلام، للزركلي، ج٤، ص٦٥-٦٦».

(١) الرازي، التفسير الكبير، ج٩، ص١٧٧.

المبحث الرابع

الآثار المترتبة عليها

قد عرضنا فيما سبق الشبه التي أدت إلى قول الأشاعرة بالعادة في مبدأ السببية وظهر من هذه الشبه آثار مترتبة عليها .

أولا : انتقادهم لمذهب المعتزلة في بعض القضايا :

١ - خلق أفعال العباد .

٢ - التحسين والتقبيح .

٣ - قولهم بالأصلح .

وقد سبق وأن أوضحنا مذهب المعتزلة في العدل الإلهي ؛ خلق العباد وأفعال أنفسهم ، والتحسين والتقبيح ، والصلاح والأصلح ، واللطف ، وغيرها[١] .

فكان للأشاعرة موقف من هذا العدل الذي زعمه المعتزلة ، فكان سبباً لقولهم بالعادة في ترتب الأسباب على مسبباتها فكيف كان ذلك ؟ وكذلك نفيهم للتأثير جرهم إلى القول بالجبر وهو ما عبروا عنه بالكسب .

أولاً : قولهم بالكسب :

نجد أن الأشاعرة عند قول المعتزلة بخلق العباد أفعال أنفسهم ، وكيف يحاسبهم الله عز وجل على خلق خلقه فيهم ؟

فرد عليهم الأشاعرة بأن أفعال العباد ليست خلقاً للعباد ، حتى يتصرفوا كيفما شاءوا ، بعيداً عن الإرادة الإلهية ، والاقتدار الإلهي ، إنما هي خلق لله عز وجل ، كسب للعباد .

كيف يكون ذلك ؟!

والأشاعرة يجيبون عن ذلك بعدة أجوبة :

يقول الجويني في إرشاده : «أما الضرب الأول من الكلام ، فينحصر المقصود منه في طريقتين : إحداهما ، أن نقول لخصومنا : قد زعمتم أن مقدورات العباد ليست مقدورة

---

(١) راجع الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث .

للرب تعالى ، مصيراً منكم إلى استحالة إثبات مقدور بين قادرين ، فنقول لكم : الرب تعالى قبل أن أقدر عبده ، وقبل أن اخترعه ، هل كان موصوفاً بالاقتدار على ماكان في معلومه أنه سيقدر عليه من يخترعه أم لا؟ فإن زعموا أنه تعالى لم يكن موصوفاً بالاقتدار على ماسيقدر عليه العبد ، فذلك ظاهر البطلان ؛ فإن ماسيقدر عليه العبد عين مقدور الله تعالى ، إذ هو من الجائزات الممكنات المتعلقة بها قدرة العبد . . . »أ. هـ[١] .

فهذا النص حوار مع خصوم الأشاعرة القائلين بخلق العباد أفعال أنفسهم ، فيوجه إليهم الجويني بعض الأسئلة والانتقادات على قولهم .

فللجمع بين الاقتدار الإلهي الذي يخاف الأشاعرة من انتقاصه بأي قضية ما وأفعال العباد وتأثيرها في ذلك ، قالوا بالكسب . يقول الباقلاني : «فأفعال العباد هي كسب لهم وهي خلق لله تعالى . . . »أ. هـ[٢] .

فما هو الكسب الذي يجمع بين الاقتدار الإلهي وأفعال العباد وتأثيرها عندهم؟ ! !

نجد أن عند الأشاعرة يرون أن أفعال العبد الاختيارية تنحصر في شعور العبد في الفرق بين أفعاله الاختيارية والأفعال الاضطرارية .

ولكنه بعد ذلك لاتأثير لقدرته في هذا الفعل بل التأثير لقدرة الله تعالى وهذا ماعبروا عنه بالكسب .

يقول الباقلاني : «معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها ، وكل ذي حسٍ سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج ، وبين اختيار المشي والإقبال

---

(١) الجويني ، الإرشاد ، ص١٨٨-١٨٩ .

(٢) الباقلاني ، الإنصاف ، ص٧١ .

والإدبار وبين الجر والسحب والدفع . وهذه الصفة المفعولة للفعل حساً هي معنى كونه كسباً . . . »أ. هـ[(١)].

ويقول الجويني : « العبد غير مجبر على أفعاله ، بل هو قادر عليها مكتسب لها ، والدليل على إثبات القدرة للعبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصداً . ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور . وذلك فرق بين مايقع مراداً وبين مايقع غير مراد ، وإن كانت الإرادة لاتؤثر في المراد . . . »أ. هـ[(٢)].

ويقول الإيجي[(*)] : « . . . القدرة الحادثة على رأينا ، فإنها لاتؤثر وليست مبدأ الأثر ويسمى كسباً ، والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته ، وأنه واقع بقدرة الله ؛ لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات . فلو أراد الله شيئاً وأراد العبد ضده ، لزم إما وقوعهما ، أو عدمهما ، أو كون أحدهما عاجزاً . لايقال . نختار أنه يقع مقدور الله تعالى ؛ لأن قدرته أتم . ألا ترى أنهاأعم؟ لأنا نقول عموم القدرة لايؤثر ، فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة . وبهذا الدليل بعينه نفى جهم[(**)] الحادثة ،

---

(١) الباقلاني ، التمهيد ، ص٣٤٧ .

(٢) الجويني ، لمع الأدلة ، ص١٠٧ . نقلاً عن الباقلاني ، الإنصاف ، ص٧٠ .

(*) عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار ، أبوالفضل ، عضد الدين الإيجي ، عالم بالأصول والمعاني والعربية ، فيلسوف أشعري ، ولي القضاء ، له عدة مصنفات منها «المواقف» ، «العقائد العضدية» ، «جواهر الكلام» ، من أهل إيج بفارس ، ومات سنة ٧٥٦هـ بالسجن في محنة كرمان التي حصلت له . «انظر : شذرات الذهب ، ج٦ ، ص١٧٤ . - الأعلام ، للزركلي ، ج٣ ، ص٢٩٥» .

(**) جهم بن صفوان السمرقندي ، أبومحرز ، من موالي بني راسب ، رأس الجهمية . قال الذهبي : الضال المبتدع ، هلك في زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيماً . كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج ، الخارج على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر بن سيار ، وأمر بقتله فقتل سنة ١٢٨هـ . «انظر : سير أعلام النبلاء ، ج٦ ، ص٢٦ . - الأعلام ، للزركلي ، ج٢ ، ص١٤١» .

وإنه غلو في الجبر، وإنه مكابرة، لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط من علو ضرورة. فالأول له اختيار دون الثاني، ويندفع الأشكال بما ذكرناه، من عدم تأثير قدرته. فإن قال: لانريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة، وإذ لا تأثير فلا قدرة، كان منازعاً في التسمية. . . »أ. هـ[1].

من خلال النصوص السابقة تعرفنا على الكسب عند الأشاعرة، وكيف جعلوا الاقتدار الإلهي، والإرادة والمشيئة الإلهية فوق كل شيء، فالله عز وجل عند الأشاعرة خلق الاستطاعة، وخلق الفعل. وللإنسان الكسب فقط.

فهل هناك أثر للعبد في الفعل، إذا كانت القدرة من الله عز وجل، والفعل من الله عز وجل، وقصودنا ودواعينا من الله عز وجل. يقول الباقلاني: «فإن قالوا: الدليل على أن أفعالنا خلق لنا كونها واقعة بحسب قصودنا وإرادتنا وامتناعنا منها إذا شئنا.

قيل لهم: ماأنكرتم أن يكون الله هو الخالق لها، والخالق لقصودكم إليها، وهو التارك لخلقها في حال انصرافكم عنها وإعراضكم عن القصد إلى اكتسابها؟ فلا يجدون في ذلك متعلقاً»أ. هـ[2].

إذن أين أثر العبد؟ وكيف تعلق الثواب والعقاب بالفعل؟ أي: أين تأثير الأسباب الشرعية في مسبباتها «من دخول الجنة والخروج من النار»؟

يقول الباقلاني: «. . . إنما جعل هذه الأفعال علماً على إثابة من أحب إثابته وعقاب من أحب عقابه فقط. . . »أ. هـ[3].

---

(١) الإيجي، المواقف، ص١٥٠-١٥١.

(٢) الباقلاني، التمهيد، ص٣٤٦.

(٣) المصدر نفسه.

الرد على هذا الأثر :

من خلال عرض الشبهة السابقة وهي قولهم بالكسب نستنتج أن الأشاعرة من خلال ماساد بين المعتزلة من آراء أدت إلى إهدار المشيئة الإلهية في سبيل إثبات العدل الإلهي، ومارأى من مذهب الجبرية من إهدار للعدل الإلهي في سبيل إثبات المشيئة الإلهية المطلقة، فأدى ذلك بهم إلى القول بالكسب.

ومن خلال القول بالكسب ، نجد أن الأشاعرة يرون أن العبد مختار في الظاهر فقط، حيث إن الله عز وجل خالق العبد وأفعاله وقدراته، وأن الفعل إنما يخلقه الله عز وجل عقيب خلقه للقدرة في العبد وليس مسبباً عنها.

يقول ابن تيمية: « . . . وقال من رد عليهم من المائلين إلى الجبر : بل هي فعله وليست أفعالاً للعباد بل هي كسب للعبد وقالوا: إن قدرة العبد لاتأثير لها في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاتها، وإن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها، فيكون الفعل خلقاً من الله إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته . . . »أ. هـ[(١)].

وقال الشهرستاني مثل ذلك: « . . . ثم على أصل أبي الحسن[(*)] لاتأثير للقدرة الحادثة في الإحداث، . . . ، غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراد العبد وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً . . . »أ. هـ[(٢)].

فابن تيمية والشهرستاني بينوا أن الأشاعرة وقعوا في شر مما هربوا منه، هربوا من حرية المعتزلة، وقيود الجبرية، إلى الكسب الذي لامعنى له أصلاً، ولا حد. ومن ذلك

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١١٨.

(*) أبوالحسن: يقصد أبا الحسن الأشعري.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٥.

يمكن أن نبين الآراء الثلاثة: المعتزلة، والأشاعرة، والجبرية كما يلي: المعتزلة: يرون أن العبد مختار ظاهراً وباطناً. والجبرية: يرون أن العبد مجبر ظاهراً وباطناً. والأشاعرة: يرون أن العبد مختار ظاهراً مجبراً باطناً. وهذا ماانتقده الجويني على فرقته بقوله: «وذلك أن قائلاً لو قال: العبد مكتسب. وأثر قدرته الاكتساب، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب. قيل له فما الكسب؟ ومامعناه وأديرت الأقسام المقدرة على هذا القائل، فلا يجد عنها مهرباً. . . »أ. هـ[1].

فالجويني وهو من أكابر الأشاعرة إلا أنه غير راض عن قولهم في الكسب لاختلافهم في مفهومه وحدّه، وعدم إقناع الخصم بمعنى معين له. فالكسب وإن كان ظاهره اختيار، فباطنه جبر. يقول ابن القيم: « . . . ولخص بعض متأخريهم هذه العبارات بأن قال: الكسب عبارة عن الإقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل، فإن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما. فهذا الاقتران هو الكسب. ولهذا قال كثير من العقلاء: إن هذا من محالات الكلام، وأنه شقيق أحوال أبي هاشم، وطفرة النظام، والمعنى القائم بالنفس الذي يسميه القائلون به كلاماً وشيء من ذلك غير معقول ولا متصور. . . »أ. هـ[2].

فهنا ابن القيم يبين فساد قول الأشاعرة في قضية الكسب، وأنه شقيق أحوال أبي هاشم، وطفرة النظام.

وكذلك يعقب ابن القيم بقوله: «وقد اضطربت آراء أتباع الأشعري في الكسب اضطراباً عظيماً، واختلفت عباراتهم فيه اختلافاً كثيرا. »أ. هـ[3].

---

(١) الجويني، العقيدة النظامية، ص٤٦.

(٢) ابن القيم، شفاء العليل، ص٢٦٠-٢٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٦١.

وبهذا نجد أن علاقة شبهة الكسب بقضيتنا وهي الأسباب، أنهم أنكروا تأثير الأسباب الشرعية في مسبباتها، وإنما هو تفضل من الله عز وجل، والأعمال علماً على ذلك كما سبق في قول الباقلاني[١].

يقول ابن تيمية: «ومن هذا الباب الدعاء والتوكل، فقد ظن بعض الناس أن ذلك لاتأثير له في حصول مطلوب ولا دفع مرهوب، ولكنه عبادة محضة، ولكن ماحصل به حصل بدونه، وظن آخرون أن ذلك مجرد علامة، والصواب الذي عليه السلف والأئمة والجمهور أن ذلك من أعظم الأسباب التي تنال بها سعادة الدنيا والآخرة» أ. هـ[٢].

وهكذا بطل مبدأ الكسب عند الأشاعرة، وقد أبطلنا قبل ذلك أصل هذا المبدأ وهو القول بالاقتدار الإلهي، وعدم انتقاصه والفهم الخاطيء له مما نتج عنه مثل هذه الاضطرابات.

فيمكن اعتبار هذه القضية شبهة للقول بمبدأ العادة، ويمكن أن تعتبر أثراً للشبهة السابقة - أي نتيجة للقول بالاقتدار الإلهي والخوف من انتقاصه.

---

(١) راجع ص ٤٧٩ من هذا البحث.

(٢) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص ٥٣١.

ثانياً : التحسين والتقبيح :

قد سبق وأن بينا مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين[١] ، ومن ذلك المنطلق نجد أن الأشاعرة اتخذوا موقفاً مضاداً للمعتزلة من جراء ذلك ، فقالوا بالتحسين والتقبيح الشرعيين . وذلك لإثبات الاقتدار الإلهي .

فالمعتزلة كما أسلفنا قد جعلوا صفات ذاتية للأفعال يعرف من خلالها حسنها وقبحها، دون الاحتياج إلى الشرع في معرفتها .

فالأشاعرة ماكان منهم إزاء هذا الغلو الاعتزالي في التحسين والتقبيح إلا القول بالشرع ونفي أي دور للعقل، وكذلك جعل الحسن والقبح بيد الله عز وجل .

يقول الجويني : «العقل لايدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع . وأصل القول في ذلك أن الشيء لايحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح وقد يحسن في الشرع مايقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفة النفس»أ. هـ[٢] .

فقد ساوى الأشاعرة بين الأفعال، ونفوا عنها صفات خاصة بها . وجعلوا ذلك يعرف بمجرد الأمر والنهي .

فالذي يحبه الله ويرضاه كان حسناً، حتى ولو حكم العقل بقبحه، والذي يكرهه الله عز وجل هو القبيح، حتى ولو حكم العقل بحسنه .

فالمشيئة الإلهية هي الحاكمة بالشرع، دون أي تدخل من العقل في تأييد أو نفي .

---

(١) راجع ص ٤١٨ من هذا البحث .

(٢) الجويني، الإرشاد، ص٢٥٨ .

الرد على هذا الأثر :

عودة إلى الاقتدار الإلهي والخوف من انتقاصه عند الأشاعرة أدى بهم إلى القول بمساواة الأفعال كلها - أقبح القبائح وأحسن الحسنات - ولا فرق بينها إلا بمجرد الأمر والنهي الإلهي - فلو أن الله تعالى أمر بقتل الأنبياء، وشرب الخمر، وأكل أموال الناس بالباطل - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لكان ذلك حسناً، ولو نهانا عن الخير والعدل، والبر لكان قبيحاً ولكنه لايفعل.

فالأفعال ليس فيه صفة ذاتية، ولا يعرف العقل خيراً ولا شراً يكون مناطاً للتكليف.

يقول ابن القيم: « . . ومن هذا الأصل الباطل نشأ قولهم باستواء الأفعال بالنسبة إلى الرب سبحانه، وأنها لاتنقسم في نفسها إلى حسن وقبيح، فلا فرق بالنسبة إليه سبحانه بين الشكر والكفر، ولذلك قالوا لايجب شكره على نعمه عقلا. فمن هذا الأصل قالوا إن مشيئته هي عين محبته، وإن كل ماشاءه فهو محبوب له ومرضي له ومصطفى ومختار . . »أ. هـ[(١)].

ثم يقول: « . . ، وسوّوا بين أقبح القبائح وأحسن الحسنات في نفس الأمر، وقالوا هما سواء لافرق بينهما إلا بمجرد الأمر والنهي، . . . »أ. هـ[(٢)].

وكل ذلك يرجع إلى عدم تفريقهم بين الإرادة الكونية ، والإرادة الشرعية[(٣)].

فالمعتزلة قالوا بصفات ذاتية ولازمة، والأشاعرة نفوا ذلك تماماً كما يوضحه ابن تيمية بقوله: «وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقبيح فهو قول من يقول: إن

---

(١) ابن القيم، شفاء العليل، ص٢٧١ .

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٢ .

(٣) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٤٧٦ .

الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر، لمحض الإرادة، لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر. ويقولون: إنه يجوز عقلاً أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى، والأحكام التي توصف بها الأحكام مجرد نسبة إضافة فقط، . . .» .

فبعد أن ذكر ابن تيمية شبهتهم رد عليهم بقوله: «فهذا القول ولوازمه هو أيضاً قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة، ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضاً للمعقول الصريح؛ فإن الله نزه نفسه عن الفحشاء، فقال: ﴿**إن الله لايأمر بالفحشاء**﴾ كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر فقال تعالى: ﴿**أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون**﴾ . . .»أ. هـ[١] .

فهنا رد ابن تيمية على قولهم بالتسوية في الأفعال، ثم بين لهم الطريقة الصحيحة لفهم الحسن والقبح، وسبب خطئهم وخطأ المعتزلة.

فقسم الشرع إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة.

ثانياً: خطاب الشرع يكسب الفعل صفة الحسن أو القبح.

ثالثاً: أمر الشرع يأتي أحياناً امتحاناً لايدل على حسن أو قبح.

فيقول ابن تيمية: «وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم،

---

(١) المصدر السابق، ج٨، ص٤٣٤ .

فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن؛ لكن لايلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا؛ إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولاً . وهذا خلاف النص قال تعالى: ﴿**وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ . . . . ، والنصوص الدالة على أن الله لايعذب إلا بعد الرسالة كثيرة، ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح: أن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم.

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه ! ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح(*)، وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى(**)، لما بعث الله إليهم من

(*) قال تعالى: ﴿ فبشرناه بغلام حليم . فلما بلغ معه السعي قال يابني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال ياأبت افعل ماتؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين . فلما أسلما وتله للجبين. وناديناه أن يا إبراهيم . قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين . إن هذا لهو البلاء العظيم. وفديناه بذبح عظيم﴾ «الصافات: ١٠١-١٠٧».

(**) عن أبي هريرة رضي الله عنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن ثلاثة من بني إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى بدا لله عز وجل أن يبتليهم فبعث إليهم ملكا، فأتى الأبرص فقال: أي شيء أحب إليك ؟ قال: لون حسن وجلد حسن، قد قذرني الناس. قال فمسحه فذهب عنه، فأعطى لونا حسناً وجلداً حسناً. فقال: أي المال أحب إليك ؟ قال: الإبل - أو قال البقر، هو شك في ذلك: إن الأبرص والأقرع قال أحدهما الإبل، وقال الآخر البقر - فأعطى ناقة عشراء، فقال: يبارك لك فيها، وأتى الأقرع فقال: أي شيء أحب إليك؟ قال: شعر حسن ويذهب هذا عني، قد قذرني الناس. قال فمسحه فذهب، وأعطى شعراً حسناً. قال: فأي المال أحب إليك؟ قال: البقر. قال فأعطاه بقرة حاملاً، وقال: يبارك لك فيها. وأتى الأعمى فقال أي شيء أحب إليك؟ قال: يرد ==

سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى قال الملك: أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم، فرضي الله عنك، وسخط على صاحبيك، فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لايكون إلا لما هو متصف بذلك، بدون الشارع، والأشعرية ادعوا: أن جميع الشريعة في قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب» أ. هـ[1].

فهذا النص لابن تيمية قد وضح مذهب السلف، ومذهب المعتزلة، ومذهب الأشعرية، وخطأ كل منهما، وصوّب قول السلف.

== الله إليَّ بصري فأبصر به الناس. قال فمسحه، فرد الله إليه بصره. قال: فأي المال أحب إليك؟ قال: الغنم، فأعطاه شاة والداً، فأنتج هذان وولد هذا، فكان لهذا واد من الإبل، ولهذا واد من بقر، ولهذا واد من الغنم، ثم إنه أتى الأبرص في صورته وهيئته فقال: رجل مسكين تقطعت به الحبال في سفره فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثم بك، أسألك - بالذي أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن والمال- بعيراً أتبلغ به في سفري. فقال له: إن الحقوق كثيرة. فقال له: كأني أعرفك، ألم تكن أبرص يقذرك الناس فقيراً فأعطاك الله؟ فقال: لقد ورثت لكابر عن كابر. فقال: إن كنت كاذبا فصيرك الله إلى ماكنت. وأتى الأقرع في صورته وهيئته، فقال له مثل ماقال لهذا، فرد عليه هذا، فقال: إن كنت كاذبا فصيرك الله إلى ماكنت. وأتى الأعمى في صورته فقال: رجل مسكين وابن السبيل وتقطعت به الحبال في سفره، فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثم بك، أسألك بالذي رد عليك بصرك شاة أتبلغ بها في سفري. وقال له: كنت أعمى فرد الله بصري وفقيراً فقد أغناني، فخذ ماشئت، فوالله لا أجهدك اليوم بشيء أخذته لله. فقال أمسك مالك، فإنما ابتليتم، فقد رضى الله عنك، وسخط على صاحبيك.». أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ماذكر عن بني إسرائيل، ج٤، ص١٤٦. مع الفتح (٦/ ٥٧٨-٥٧٩).

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٤٣٤-٤٣٦.

فالمعتزلة قالوا : إن الفعل مشتمل على مصلحة ومفسدة، ولم يقولوا بالشرع واكتساب الفعل منه الحسن والقبح، ولا بالامتحان.

الأشعرية قالوا بالامتحان فقط، ولم يقولوا باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، وجعلوا أمر الشارع بالحسن والقبح هو الأساس، ولم يجعلوه اكتساباً للفعل.

والسلف الصالح قالوا بالثلاثة؛ اشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة، اكساب الشرع للأمر حسناً، أو قبحا، والامتحان.

ثالثاً : الصلاح والأصلح :

نجد من أثر سيطرة عدم الانتقاص من الاقتدار الإلهي على الأشاعرة، وكردة فعل لما قاله المعتزلة من أن الله عز وجل لايفعل إلا الأصلح لعباده، بل أنه يجب عليه فعل الأصلح لهم[١].

نفى الأشاعرة ذلك القول خوفاً من إلزام قدرة الله عز وجل بحدود، وعلل، تتهم من خلاله القدرة الإلهية بالنقصان قبل وجود هذه العلل، أو التسلسل إذا كانت عللاً محدثة[٢].

يقول الشهرستاني : «مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم لما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه»أ. هـ[٣].

فالشهرستاني يقول إن الله عز وجل خالق العالم بكل مافيه لا لعلة، ولا لمصلحة لقوله «أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق»، ولا لحكمة لعدم وجود غاية أو علة للخلق، ولا لسبب معين لقوله «إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه». ففرت الأشاعرة من النقيض إلى النقيض، فنفوا أن يفعل الله عز وجل مافيه مصلحة العباد، والله عز وجل لايسأل عما يفعل، والله سبحانه وتعالى يفعل بمشيئته وقدرته المطلقة المجردة عن القيود، من الإيجاب، أو المصلحة، أو المفسدة، أو المفتقرة إلى علة في أفعالها - على حد زعمهم - .

فنجد أن الأشاعرة نتج عن قولهم بالاقتدار الإلهي والخوف من انتقاصة نفي تأثير الأسباب في المسببات، وفعل الله عز وجل لا لعلة، أو لا لمصلحة، أو لا لحكمة.

---

(١) راجع ص ٤٢٤ من هذا البحث .

(٢) الباقلاني، التمهيد، ص٥٠-٥٣ .

(٣) الشهرستاني، نهاية الاقدام، ص٣٩٧ .

يقول سعد الدين التفتازاني (*) : «الخامس : مقدورات الله تعالى غير متناهية، فأي قدر يضبطونه في الأصلح فالمزيد عليه ممكن، فيجب لا إلى حد»أ. هـ[1].

الرد على هذا الأثر :

من خلال عرض رأي الأشاعرة في قضية الصلاح والأصلح، نجد أنهم نفوا التعليل لأفعال الله عز وجل، فترتب عليه نفي الحكمة، ونفي تأثير الأسباب في مسبباتها.

يقول ابن تيمية : «فالتقدير الأول : هو قول من يقول خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة وصرف الإرادة، . . . . ، ومن حجة هؤلاء أنه لو خلق لعلة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها، . . . »[2].

ويقول في موضع آخر : «وذهب طائفة من أهل الكلام، ونفاه القياس، إلى نفي التعليل في خلقه وأمره وهو قول الأشعري، ومن وافقه وقالوا : ليس في القرآن لام تعليل في فعل الله وأمره، ولا يأمر الله بشيء لحصول مصلحة، ولا دفع مفسدة، بل مايحصل من مصالح العباد ومفاسدهم بسبب من الأسباب، فإنما خلق ذلك عندها، لا أنه يخلق هذا لهذا، ولا هذا لهذا، واعتقدوا أن التعليل يستلزم الحاجة والاستكمال بالغير، وأنه يفضي إلى التسلسل»[3].

(*) مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، فيلسوف أشعري، له عدة مصنفات منها «تهذيب المنطق»، «شرح مقاصد الطالبين»، «شرح العقائد النسفية»، وغيرها، ولد بتفتازان من بلاد خراسان، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند فتوفى فيها سنة ٧٩٣هـ، وولد سنة ٧١٢هـ. «انظر : شذرات الذهب، ج٦، ص٣١٩. - الأعلام، للزركلي، ج٧، ص٢١٩».

(١) التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص٣٣٢. - الجويني، الإرشاد، ص٢٩٤.

(٢) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص٨٣-٨٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٨، ص٣٧٧.

فنجد من خلال نصوص ابن تيمية أن الأشاعرة عارضوا صريح النقل والعقل، فالنقل نفوا أن يكون هناك لام تعليلية، والقرآن يشهد بذلك والسنة النبوية كما أسلفنا في ذكرها عند الحديث عن الأسباب وعلاقة مسبباتها عند أهل السنة والجماعة[1].

أما صريح العقل، فإن الذي يفعل لغاية وغرض، أكثر حكمة، وإتقاناً، مما يفعل بشكل عشوائي.

كذلك قول الأشاعرة إن إثبات الحكمة، والعلل، دليل على نقصانه قبلها متكملاً بها. كلام باطل من أوجه وضحها ابن تيمية في فتاويه.

يقول ابن تيمية: «وقول القائل: إن هذا يقتضي أنه مستكمل بغيره فيكون ناقصاً قبل ذلك عنه أجوبه:

أحدها: أن هذا منقوض بنفس مايفعله من المفعولات، فما كان جواباً في المفعولات كان جواباً عن هذا، ونحن لانعقل في الشاهد فاعلاً إلا مستكملاً بفعله.

الثاني: أنهم قالوا: كما له أن يكون لايزال قادراً على الفعل بحكمة، فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً.

الثالث: قول القائل: إنه مستكمل بغيره باطل؛ فإن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره، وإذا قيل كمل بفعله الذي لايحتاج فيه إلى غيره كان كما لو قيل كمل بصفاته أو كمل بذاته.

الرابع: قول القائل: كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ماتجدد فلا نسلم أن عدمه قبل الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً، وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع، بل يقال عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتضِ الحكمة وجوده فيه من الكمال، كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال. فليس عدم كل شيء

---

(١) راجع الفصل الأول والثاني من الباب الأول من هذا البحث.

نقصاً، بل عدم مايصلح وجوده هو النقص، كما أن وجود مالا يصلح وجوده نقص، فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص، لا أن عدمها هو النقص. . . . .

الخامس : أنا إذا قدرنا من يقدر على إحداث الحوادث لحكمة ومن لايقدر على ذلك، كان معلوماً ببديهة العقل أن القادر على ذلك أكمل، مع أن الحوادث لايمكن وجودها إلا حوادث لاتكون قديمة، وإذا كانت القدرة على ذلك أكمل وهذا المقدور لايكون إلا حادثاً كان وجوده هو الكمال، وعدمه قبل ذلك من تمام الكمال، إذ عدم الممتنع الذي هو شرط في وجود الكمال من الكمال.»أ.هـ[1].

رابعاً : الآثار النفسية التربوية :

على العقل المسلم، نجد أن الإنسان المسلم أصبح شخصية قلقة مهزوزة[2].

كيف يكون ذلك ؟

لأنه مرة يعتبر السبب ويأخذ به، ومرة يلغي السبب، ومرة ينتظر حصول الشيء بدون أسباب، ومرة يتوصل إلى النتيجة بأسباب غيرالأسباب الموصلة إليها ! وحينما يعجزه الأمر يقول كل شيء بإرادة الله، وينسب الأمر للإرادة الإلهية، ويصبح الإنسان في مأزق عقائدي، يعني إما أن يناقش الموضوع ويحاول أن يفنده فينسب إلى الكفر أو البدعة، وإما أن يسكت ويكون إنساناً لامنهجياً ولا علمياً ولايستطيع أن يربط بين مسبب وسبب أو لايستطيع أن يربط بين نتيجة ومقدمات[3].

---

(١) ابن تيمية، الفتاوي، ج٨، ص١٤٦-١٤٧.

(٢) طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، ص٣٥-٣٧.

(٣) نفس المصدر.

نتيجة :

من خلال عرض آراء الأشاعرة في خلق أفعال العباد، وقضية الصلاح والأصلح[١]، نجد أن هاتين القضيتين يمكن أن تكونا شبهة للقول بالعادة في مبدأ السببية، من حيث القول بعدم تأثير الأعمال في ترتب الثواب والعقاب عليها، أو من حيث عدم وجود علة لوجود الكون بهذا النظام من خلال إنكار الصلاح والأصلح، والفعل لمصلحة معينة.

فإذا كانت هاتان القضيتان اعتبرت من الشبهة ترتب عليها أثر عظيم، وهو تعطيل الأسباب الشرعية، بجعلها علامات وأمارات محضة، على الثواب والعقاب، يحدث الثواب والعقاب عندها لا بها بقدرة الله عز وجل.

وتعطيل للأسباب الكونية، بانتفاء الحكمة من نزول المطر، وتسخير الآيات الكونية لفائدة الإنسان، مثل إحراق النار، وتبريد الثلج، وغيرها.

يقول ابن تيمية «. . . وآخرون يقولون: بل الدعاء علامة وأمارة، ويقولون ذلك في جميع العبادات، وهذا قول من ينفي الأسباب في الخلق والأمر ويقول: إن الله يفعل عندها لا بها، وهو قول طائفة من متكلمي أهل الإثبات للقدر كالأشعري وغيره، وهو قول طائفة من الفقهاء والصوفية» أ. هـ[٢].

ففي تعطيلها تعطيل لآيات الله عز وجل، ولحكمته، وهو الإهدار الحقيقي، والانتقاص الحق للاقتدار الإلهي.

---

(١) راجع ص ٤٨٩ - ٥٠٢ من هذا البحث .

(٢) ابن تيمية، جامع الرسائل، رسالة في التوكل، ص٨٧.

الفصل الرابع

الأسباب عند الصوفية

* تمهيد .

المبحث الأول : تقرير المذهب .

المبحث الثاني : شبهتهم والرد عليها .

المبحث الثالث : موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة .

- الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند الصوفية .
- الأسباب وعلاقتها بالقدر عند الصوفية .
- الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند الصوفية .
- الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند الصوفية .

المبحث الرابع : الآثار المترتبة عليها .

قد تعرفنا في تمهيد الرسالة على مصطلحات الصوفية سواء السبب أو المسبب، أو مايتعلق بهما من مصطلحات، ونريد هنا أن نتعرف على مذهبهم وعقيدتهم في الأسباب والمسببات، والعلاقة التي بينهما، وماهي الشبه التي طرأت عليهم فبنوا عليها هذا المذهب، والرد عليهم على ضوء منهج أهل السنة والجماعة.

وسوف نعرض بإذن الله كذلك بعض الآثار المترتبة على ذلك، وبعض القضايا المتعلقة بالأسباب من ناحية العقيدة عندهم.

ونسأل الله العون والسداد.

المبحث الأول

تقرير المذهب

المبحث الأول

تقريــر المذهــب

ذهب الصوفية إلى ترك الأسباب، والاعتماد والتوكل على الله عز وجل دون غيره، وأن من يأخذ بالأسباب فقد خرج عن كونه متوكلاً، فالتوكل نظام التوحيد، والتوكل والتوحيد هو الاستسلام لقضاء رب العالمين، والتفويض له في جميع الأمور.

يقول أبوطالب المكي(*): «وقد كان سهل بن عبدالله يقول المتوكل إذا رأى السبب فهو مدع..»أ.هـ[1]. أي: مدع للتوكل.

ويقول: «وقال ليس مع الإيمان أسباب إنما الأسباب في الإسلام معناه ليس في حقيقة الإيمان رؤية الأسباب والسكون إليها إنما رؤيتها والطمع في الخلق يوجد في مقام الإسلام ومن ذلك ماقال لقمان لابنه: للإيمان أربعة أركان لايصلح إلا بهن كما لا يصلح الجسد إلا باليدين والرجلين التوكل على الله والتسليم لقضائه والتفويض إلى الله والرضا بقدر الله فحال المتوكل سكون القلب عن الاستشراف إلى العبيد والتطلع وقطع الهم عن الفكرة فيما بأيديهم من التطمع عاكف القلب على المقلب المدبر مشغول الفكر بقدرة المصرف المقدر لايحمله عدم الأسباب على ماخطره العلم عليه وذمه ولايمنعه أن يقول الحق

(*) محمد بن علي بن عطية الحارثي، أبوطالب، واعظ زاهد، فقيه، رحل إلى البصرة فاتهم بالاعتزال. له عدة مصنفات منها: «قوت القلوب»، «علم القلوب»، «واربعون حديثاً»، وغيرها. قال الخطيب البغدادي: ذكر في قوت القلوب أشياء منكرة مستشنعة في الصفات. توفي سنة ٣٨٦هـ ببغداد. «انظر: سير أعلام النبلاء، ج١٦، ص٥٣٦. - الأعلام، للزركلي، ج٦، ص٢٧٤».

(١) أبو طالب لمكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج٢، ص٥.

وإن يعمل به أو يوالي في الله ويعادي فيه جريان الأسباب على أيدي الخلق فيترك الحق حياء منهم أو طمعاً فيهم أو خشية قطع المنافع المعتادة . . . »أ. هـ[(١)] .

فهنا يشرح أبوطالب على لسان التستري كيفية ترك الأسباب، وأنها من التوكل والإيمان بقضاء الله، بحيث إن الإنسان وصوله إلى مرتبة الإيمان لايصرفه صارف من مطامع الدنيا عن ربه عز وجل، بل إنه كلما تقرب إلى الله عز وجل زاد بعداً عن الأخذ بالأسباب، لأن كمال التوحيد والإيمان هو التوكل على الله، والتسليم لقضائه، والتفويض إلى الله، والرضا بقدر الله، والانصراف عن الدنيا. وذلك مما يدعوه إلى قول الحق، وعدم الخوف من العبيد في منع منافع الدنيا، أو حرمان شيء منها. وتكلموا عن سنة التكسب أنها سنة لضعفاء الإيمان، ولكن إذا قوي الإيمان ترك التكسب.

يقول أبونصر الطوسي[(*)] : «وسأل رجل ابن سالم[(**)]، بالبصرة، رحمه الله تعالى، وأنا حاضر في مجلسه، وكان يتكلم في فضل المكاسب، فقال له: أيها الشيخ، نحن مستعبدون بالكسب أم بالتوكل؟ فقال ابن سالم: التوكل حال الرسول، والكسب سنة الرسول ﷺ ، وإنما استن لهم الكسب لعلمه بضعفهم، حتى إذا سقطوا عن درجة التوكل التي هي حالة لايسقطوا عن درجة طلب المعاش التي هي سنته، ولولا ذلك لهلكوا»أ. هـ[(٢)] .

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٥ .

(*) عبدالله بن علي الطوسي، أبونصر السراج، زاهد، كان شيخ الصوفية، القريبين من السنة في بعض الأمور. له كتاب «اللمع» في التصوف، توفي سنة ٣٧٨هـ. «الأعلام، للزركلي، ج٤، ص١٠٤».

(**) ابن سالم: هو أبوعبدالله محمد بن أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم البصري، الزاهد، شيخ الصوفية السالمية، وابن شيخهم، عمر دهراً، تتلمذ على يد سهل التستري، هجرهم الناس لألفاظ هجنة أطلقوها وذكروها. مات ابن سالم سنة ٣٥٠هـ وبضع. «سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج١٦، ص٢٧٢-٢٧٣».

(٢) أبو نصر سراج الطوسي، اللمع، ص٢٥٩ .

أي: أن التوكل حال لرسول ﷺ، وكان الرسول ﷺ مأموراً بالتوكل والثقة بالمضمون من الرزق، وكذلك الخلق كلهم مأمورون بالتوكل على الله عز وجل، والثقة بما وعدهم الله تعالى، والسكون عند عدم الرزق حتى يسوق الله عز وجل إليهم أرزاقهم، فمن ضعف عن ذلك ولم يطق فقد سن له رسول الله الكسب المباح بشروطه حتى لايهلك»[1] فالتوكل ينتظم من علم وعمل وحال. فالعلم بأن كل شيء من الله عز وجل، وبقدر الله، فلا يلتفت إلى الأسباب ولا غيرها.

يقول عماد الدين الأموي[*]: «والتوكل ينتظم من علم وحال وعمل فالتوكل بالحقيقة إنما هو الحال والعلم أصله والعمل ثمرته، فالعلم المعرفة بأن الأشياء بتقدير الله تعالى وقضائه لا بكسب المكتسب ولا بحيلة المحتال وأنه لا فاعل إلا الله تعالى ولا رازق غيره وأنه لايكون إلا مايريد فيجب على طالب طريق الله تعالى أن لايرى الأمور كلها إلا من الله تعالى بقطع الالتفات عن الوسائط والأسباب. قال الله تعالى: ﴿**أفرأيت من اتخذ الهه هواه**﴾ فالمتوكل على الله وحده هو الموحد الذي لايوجه وجهه إلا إلى الله تعالى ويخلع جميع الوسائط والأسباب من قلبه. قال الله تعالى: ﴿ **قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾ . . . »أ. هـ[2].

من خلال هذه النصوص السابقة نجد أن الصوفية لاتنكر علاقة الأسباب بالمسببات، ولكن كلما ازداد الإنسان توحيداً وإيماناً وتوكلاً، كان أكثر بعداً عن الأخذ بالأسباب، حتى يتجرد تجرداً كاملاً عن الأسباب.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٢٤.

(*) محمد بن الحسن بن علي بن عمر الإسنوي، عماد الدين، فاضل، من الشافعية، له عدة كتب منها «حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب»، «المعتبر في علم النظر»، «شرح المنهاج»، وغيرها، قرشي، أشعري، من الصوفية، ولد سنة ٦٩٥هـ بإسنا، وتوفي سنة ٧٦٤هـ بالقاهرة. «الأعلام، للزركلي، ج٦، ص٨٧».

(٢) عماد الدين الأموي، حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب على هامش ج٢ لقوت القلوب لأبي طالب المكي، ص١٣٨.

قال أبونصر الطوسي: «وقيل لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن يحيى الجلاء[*] رحمه الله مامعنى الصوفي؟ قال: ليس نعرفه في شرط العلم، ولكن نعرف فقيراً مجرداً من الأسباب كان مع الله عز وجل للإمكان ولايمنعه الحق من علم كل مكان سمي صوفياً»أ. هـ[١].

قال الغزالي: «وسئل ذو النون المصري[**] عن التوكل فقال: خلع الأرباب وقطع الأسباب، فخلع الأرباب الإشارة إلى علم التوحيد، وقطع الأسباب إشارة إلى الأعمال. . .»أ. هـ[٢].

فالأخذ بالأسباب عندهم مراتب:

١ - مقطوع به.

٢ - مظنون به.

٣ - موهوم.

(*) أحمد بن يحيى أبوعبدالله الجلاء، بغدادي، سكن الرملة، وصحب ذا النون وأبا تراب وأباه، له النكت اللطيفة، أحد أئمة الصوفية. توفى سنة ٣٠٦هـ. «انظر: شذرات الذهب، ج٢، ص٢٤٨. - حلية الأولياء، للأصفهاني، ج١٠، ص٣١٤. - صفوة الصفوة، ج٢، ص٢٨٦».

(١) ابونصر الطوسي، اللمع، ص٤٦.

(**) ثوبان بن إبراهيم الإخميمي المصري، أبوالفياض، أو أبوالفيض: أحد الزهاد العباد المشهورين، من أهل مصر، نوبي الأصل من الموالي، كانت له فصاحة، وحكمة، وشعر، وهو أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال، والمقامات في أهل الولاية، فأنكر عليه عبدالله بن عبدالحكم. واتهمه المتوكل العباسي بالزندقة فاستحضره إليه وسمع منه ثم أطلقه، مات سنة ٢٤٥هـ بالجيزه. «شذرات الذهب، ج٢، ص١٠٧. - حلية الأولياء، ج٩، ص٣٣١-٣٩٥، ج١٠، ص٣-٥. - وانظر: سير أعلام النبلاء، ج١١، ص٥٣٢. - الأعلام، للزركلي، ج٢، ص١٠٢».

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤، ص٢٢٧.

أولاً : المقطوع به :

وهو المقطوع بهلاك من لم يأخذ به، كالأكل عندما يوضع بين اليدين، فلايمد الإنسان يده إليه، بل يتطلع إلى من يطعمه هذا الطعام. وهو جنون عندهم.

ثانياً : مظنون به :

وهو مظنون بهلاك من لم يأخذ به، ومظنون بنجاته من ذلك، كالمسافر إلى البوادي لايأخذ معه زاداً، توكلاً على الله، فإما أن يجد من يعطيه، أو يأكل من حشاش الأرض.

وهذه المرتبة الثانية فيها ثلاث مقامات :

أولاً : مقام الخواص : وهو من يدور في البوادي بغير زاد ثقة بفضل الله تعالى عليه في تقويته على الصبر أسبوعاً ومافوقه أو تيسير حشيش له أو قوت أو تثبته على الرضا بالموت.

ثانياً : أضعف من الأول : بأن يترك الاكتساب ويقعد في مسجد أو منزل ولكن في القرى والأمصار تاركاً للأسباب الظاهرة معولاً على فضل الله تعالى في تدبير أمره، وإن كان الرزق له أوفر لوجوده مع الناس لكن مع خفائه عن الناس وعدم حبه لمعرفتهم لمكانه لايقدح في توكله.

ثالثاً : المتكسب : مع الاعتماد على الله عز وجل، وآخذ بآداب التكسب.

ثالثاً : الموهوم :

وهو الاعتماد على الأسباب، والحرص على دقيقها مثل التجارات والمكاسب، والتداوي، دون ثقة ظاهرة بقدرة الله عز وجل، وهو وإن كان هناك ثقة باطنة، فذلك غاية الحرص على الدنيا والاتكال على الأسباب، وهذا يبطل عندهم التوكل.

كل ماسبق من الأنواع ذكرها الغزالي في الإحياء في مراتب ومقامات الصوفية في الأسباب وتوكلهم[١].

أما فلاسفة الصوفية كابن عربي وابن الفارض[*] وغيرهم يرون أن الأسباب كلها راجعة إلى عين واحدة وهي الله عز وجل، أي يقولون بوحدة الوجود.

فيقول ابن عربي: « . . . فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. وأعظم الأسباب له سببية الحق، ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية، والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غيره، ولذلك قال: ﴿**يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾. ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا. فأسماؤنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره. فهو هويتنا، . . . »أ.هـ[٢].

فابن عربي يرى أن افتقارنا إلى الأسباب هو افتقارنا إلى الأسماء الإلهية، ووحدة الوجود، تحتم أن كل موجود هو الله عز وجل - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لذلك فالأسباب هي الله، والافتقار يكون إلى الله، ثم يعقب بقول آخر أن الأسباب ماهي إلا أوهام وضعناها، لأن عين كل شيء هو واحد وهو الله عز وجل، وإنما وضع الناس هذه الأسباب وهما وخيالاً منهم.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٨-٢٣٤.

(*) عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل، المصري المولد والدار، أبوحفص، وأبوالقاسم، شرف الدين ابن الفارض، أشعر الصوفية، يلقب بسلطان العاشقين، شيخ الاتحادية، وله أعمال شنيعة في العشق والرقص، ولد سنة ٥٧٦هـ بمصر، وتوفي سنة ٦٣٢هـ. « شذرات الذهب، ج٥، ص١٤٩. - وانظر: سير أعلام النبلاء، ج٢٢، ص٣٦٨. - الأعلام، للزركلي، ج٥، ص٥٥-٥٦».

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٠٥-١٠٦.

يقول أبو العلا عفيفي(*) : « . . . ويفرق ابن عربي بين السبب الكلي والأسباب الكونية الخاصة على نحو مافرق بين الحق والخلق والواحد والكثير والله والعالم . وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هي أمور اختلقها العقل في محاولته فهم حقيقة الوجود ؛ لأن العقل البشري غير المؤيد بالوحي أو الإلهام الصوفي قد عجز عن إدراك الوجود في وحدته . أما السبب الكلي فهو أصل كل مانسميه بالأسباب أي : أنه هو الفاعل على الحقيقة وهو المؤثر في كل مانعزوه إلى الأسباب الخاصة . هو الجزء الإلهي في كل موجود ، الصادر عنه كل تعبير وكل حركة . وإذا كان لابد لنا من القول بوجود كثرة في الأسباب لوجود كثرة في المسببات ، فإننا لابد أن نعترف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أووسائط على يديها يعمل المسبب الواحد الذي هو الحق . . . . ففيم التوجه إلى أي سبب خاص لإحداث أثر من الآثار؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علم ناقص ، وكذلك علمنا بالأوقات التي تقع فيها آثار هذه الأسباب . ولهذا يجب أن نغفل الأسباب الخاصة في دعائنا ونتوجه إلى مسبب الأسباب . . . » أ . هـ(١) .

ففي الفص التاسع عشر من فصوص ابن عربي وهو الفص الأيوبي ، ذكر طريقة علاج أيوب ، والأخذ بالأسباب ، عبارة عن المكاشفات عن الحقائق ، ولم يجعلها عبارة عن أسباب كونية في الأخذ بالعلاج عند المرض ، والتعليق السابق (لأبي العلا عفيفي) على هذا الفص وضح فيه مبدأ ابن عربي في الأسباب ، وعلاقتها بوحدة الوجود ، وعدم الاعتراف بالأسباب الكونية ، وإنما هي عبارة عن اختلاقات عقلية فهو كسابقيه من الصوفية في عدم الأخذ بالأسباب ، ولكن اختلفت الشبهة(**) .

(*) الدكتور أبو العلا العفيفي ، محقق كتاب «فصوص الحكم ، والمعلق عليه» ، بجامعة كمبردج ، باشراف المستشرق نيكولسون عام ١٩٢٧م . «فصوص الحكم ، لابن عربي ، التصدير» .

(١) المصدر السابق ، ج٢ ، ص٢٣٩-٢٤٠ .

(**) سيأتي ذكرها إن شاء الله في الشبه .

المبحث الثاني
شبههم والرد عليها

المبحث الثاني

شبههم والرد عليها

قد عرضنا فيما سبق مذهب كثير من الصوفية في مبدأ السببية، القائلين بعدم أخذهم بالأسباب، وتعطيلها بتاتاً، وإنكارها[١].

ونريد أن نتعرف الآن على سبب أو الشبه التي اعتمد عليها الصوفية في عدم الأخذ بالأسباب، وتعطيلها، مع المناقشة والرد.

أولاً : التوحيد، ومايقتضيه من الإيمان بالقدر والقضاء، ومقامات وأحوال:

مما سبق عرضه من المذهب وجدنا أن الصوفية من غلوهم في توحيد الله عز وجل، والتوكل عليه جعلوا غاية التسليم لقضاء الله وقدره، عدم الأخذ بالأسباب[٢].

يقول أبونصر الطوسي : «بلغني عن يوسف بن الحسين الرازي[*] رحمه الله أنه قال: قام رجل بين يدي ذي النون المصري رحمه الله فقال: خبرني عن التوحيد: ماهو؟ قال: هو أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعة للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله تعالى، ومهما تصور وهمك فالله تعالى بخلاف ذلك، أو قال غير ذلك.»أ. هـ[٣].

---

(١) انظر ص ٥١٠ من هذا البحث.

(٢) انظر ص ٥١٠ ومابعدها من هذا البحث.

(*) يوسف بن الحسين بن علي، أبو يعقوب الرازي، زاهد، صوفي، من العلماء الأدباء، كثير السياحة، كان شيخ الري والجبال في وقته. وفيهم من يصفه بالزندقة. توفي سنة ٣٠٤هـ. «انظر: حلية الأولياء، ج١٠، ص٢٣٨-٢٤٤. - سير أعلام النبلاء، ج١٤، ص٢٤٨. - الأعلام، للزركلي، ج٨، ص٢٢٧».

(٣) أبونصر الطوسي، اللمع، ص٤٩.

وهو أن التوحيد هو التسليم التام لقدرة الله عز وجل النافذة بلا حدود، ولا علة، ولا سبب، وكمال التدبير له في السموات والأرض، وهو أعظم من ذلك كله.

ويقول: «وقد سئل الجنيد[*] رحمه الله عن توحيد الخاصة، فقال: أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء من نفسه وعن دعوة الخلق له وعن استجابة بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون..» أ.هـ[١].

وهو الجبر بعينه فالإنسان الخاص من الخواص، يجب أن يكون كالريشة في مهب الريح، إذا أصابه شيء لايدفعه عنه بل يرضى به كما هو، بل الاستسلام التام للمشيئة الإلهية، من هذا المنطلق تركوا الأسباب، وجعلوها للعوام منهم، بل وصل إلى درجة الفناء في الخالق أصبح بلا إحساس ولا حركة.

ويقول عماد الدين الأموي: «.. وأما التوحيد الثاني فتوحيد الخاصة، وهو إسقاط الأسباب الظاهرة فلا يشهد في التوحيد دليلا ولا في التوكل سببا ولا للنجاة وسيلة، بل لايشهد للأشياء سببا ولا موجدا ولا فاعلاً إلا الله تعالى..» أ.هـ[٢].

ففي هذا النص صرح بأن التوحيد هو التجرد من كل شيء، والتسليم التام لله عز وجل. فيقول الأموي: «فالمتوكل على الله وحده هو الموحد الذي لايوجه وجهه إلا إلى

(**) الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبوالقاسم، صوفي، من العلماء بالدين، عده العلماء شيخ مذهب التصوف، له عدة رسائل في الألوهية، والفناء، وغيرها. ولد ببغداد، وتوفي بها سنة ٢٩٧هـ. «شذرات الذهب، ج٢، ص٢٢٨. - وانظر: حلية الأولياء، ج١٠، ص٢٢٥-٢٨٦. - صفوة الصفوة، لابن الجوزي، ج٢، ص٢٧٠-٢٧٥. - الأعلام، للزركلي، ج٢، ص١٤١».

(١) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٢) عماد الدين الأموي، حياة القلوب في هامش كتاب قوت القلوب، ج٢، ص٢٧٨.

الله تعالى ويخلع جميع الوسائط والأسباب من قلبه . . . »أ . هـ[١] ولا يصل الصوفي إلى هذه المرتبة إلا بأحوال ومقامات يتجرد فيها من الأسباب وهي مقام الزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا. فكلما زاد زهده عن الدنيا، وفقره عما فيها، وصبر على قضاء الله عز وجل، وتوكله على خالقه، ورضاه بما قدره له، زاد إيماناً وتوحيداً لخالقه.

فمقام الزهد عند الصوفية هو ترك الدنيا ومافيها ، والاكتفاء بالقليل عند الحاجة. يقول أبوطالب: « . . . وقيل ليحيى بن معاذ[*] رحمه الله متى يكون الرجل زاهدا فقال: إذا بلغ حرصه في ترك الدنيا حرص الطالب لها كان زاهدا . . . . . وكان أبوسليمان الداراني[**] رحمه الله تعالى يقول: الدنيا كل مايشغلك عن الله تعالى فكان الزهد عنده التفرغ لله تعالى وقد قال إنما الزاهد من تخلى عن الدنيا واشتغل بالعبادة والاجتهاد . . . وقال أبوسليمان: من تزوج أو كتب الحديث أو طلب معاشا فقد ركن إلى الدنيا . . . »أ . هـ[٢].

ظن الصوفية أن الزهد ترك الدنيا، حتى الضروريات من زواج، وطلب المعاش، وهي من الأسباب المشروعة.

فالزهد يقتضي عندهم الفقر.

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٨ .

(*) يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي، أبوزكريا، واعظ، زاهد، لم يكن له نظير في وقته، من أهل الرأي، توفي سنة ٢٥٨هـ بنيسابور. «شذرات الذهب، ج٢، ص١٣٨-١٣٩ . - وانظر: حلية الأولياء، ج١٠، ص٥١-٧٠ . - سير أعلام النبلاء، ج١٣، ص١٥ . - الأعلام، للزركلي، ج٨، ص١٧٢» .

(**) عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي المذحجي، أبوسليمان، زاهد مشهور، رحل إلى بغداد، وأقام بها مدة، ثم عاد إلى الشام، كان من كبار المتصوفين، له أخبار في الزهد، توفي سنة ٢١٥هـ في داريا بغوطة دمشق. «شذرات الذهب، ج٢، ص١ . - وانظر: حلية الأولياء، ج٩، ص٢٥٤-٢٨٠ . - سير أعلام النبلاء، ج١٠، ص١٨٢ . - الأعلام، للزركلي، ج٣، ص٢٩٤» .

(٢) أبوطالب المكي، قوت القلوب، ج١، ص٢٥٢ .

يقول الطوسي : «والزهد يقتضي معانقة الفقر واختياره»أ. هـ[١] .

والفقر عندهم أول منازل التوحيد، فالفاقة والحاجة، وعدم النظر إلى الدنيا من أعلى منازل المقربين. يقول الطوسي : «وسمعت أبابكر الطوسي[*] يقول : كنت مدة طويلة أسأل عن معنى اختيار أصحابنا لهذا الفقر على سائر الأشياء، فلم يجبني أحد بجواب يقنعني، حتى سألت نصر بن الحمامي[**]، فقال لي : لأنه أول منزلة من منازل التوحيد، فقنعت بذلك»أ. هـ[٢] .

والفقر التخلي عن الدنيا، سواء كان طلبا أي بعمل، أو كسب، ولا يضبط ماعنده منها بل ينفقه .

يقول الأموي : « . . . الفقر هو نفض اليد من الدنيا ضبطاً أو طلباً، فلا يمسكها إن كانت عنده ولا يطلبها إن لم تكن عنده . . »أ. هـ[٣] .

ومن الفقر يأتي الصبر ويقتضيه، فإذا عود الإنسان نفسه على الفقر، عود نفسه على الصبر، وترك حظوظ الدنيا، ومن ترك الصبر، ولم يستطيع التعود على الفقر رجع إلى الدنيا بأسبابها .

يقول الطوسي : «وقال إبراهيم الخواص[***] رحمه الله : هرب أكثر الخلق من

---

(١) الطوسي، اللمع، ص٧٣.

(*) أبو بكر الطوسي ، الفقيه، الإمام، ناصح المسلمين، أبوبكر محمد بن علي بن أبي القاسم الطوسي الشافعي، له أربعون حديثاً سمعها الذهبي، خرجها له علي بن عمر الطوسي. مات سنة ٥٧٠هـ. «سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج٢١، ص٦٥».

(**) لم أجده .

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣) عماد الدين الأموي، حياة القلوب، ج٢من قوت القلوب، ص١٦٠ .

(***) إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل، أبو إسحاق الخواص، صوفي، كان أوحد المشايخ في وقته، من أقران الجنيد، توفي سنة ٢٩١هـ بجامع الري. «حلية الأولياء، للأصفهاني، ج١٠، ٣٢٥». - «الأعلام، للزركلي، ج١، ص٢٨».

حمل أثقال الصبر فالتجؤا إلى الطلب والأسباب واعتمدوا عليها كأنها لهم أرباب . . . »أ . هـ[١] .

ففي هذا القول ذم شديد، لمن ترك الصبر ، وأخذ بالأسباب ، بحيث جعلها شركاً وأربابا . فلابد من الصبر ، والصبر يقتضي التوكل ، فالتوكل على الله عز وجل دون غيره ، وترك الأسباب مقام شريف وقد تكلمنا عنه في عرض وتقرير مذهب الصوفية في الأسباب مايغني عن الإعادة هنا[٢] .

ومقام التوكل عند الصوفية يقتضي الرضا ، وهو الرضا والتسليم للقضاء والقدر خيره وشره ، وعدم دفعه بأي شيء ما .

يقول الطوسي : « . . . وسئل القناد[*] رحمه الله عن الرضا ، فقال : سكون القلب بمر القضاء . وسئل ذو النون عن الرضا فقال سرور القلب عبر القضاء . . . »أ . هـ[٣] .

أي الرضا بالمصائب والمحن ، وعدم دفعها بأسبابها ، بل الالتذاذ بها .

فكان أحدهم يأخذ منه المرض مأخذاً ، ولا يطلب العلاج ، ويأخذ الجوع منه مأخذاً ولا يطلب الطعام .

يقول الغزالي : « . . وضاع لبعض الصوفية ولد صغير ثلاثة أيام لم يعرف له خبر فقيل له : لو سألت الله تعالى أن يرده عليك فقال : اعتراضي عليه فيما يقضي أشد عليَّ من ذهاب ولدي . . »أ . هـ[٤] فظن هذا الصوفي أن الدعاء ، والسعي في البحث عن ابنه اعتراض على قضاء الله وقدره . فلذلك ترك هذه الأسباب .

---

(١) الطوسي ، اللمع ، ص٧٦ .

(٢) انظر ص ٥١٠ - ٥١٢ من هذا البحث . وسيأتي مزيد شرح عن علاقته بالأسباب في علاقة التوكل بالأسباب .

(*) لم أجده .

(٣) الطوسي ، اللمع ، ص٨٠ .

(٤) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٤ ، ص٢٩٩ .

فالصوفية يقرون بالسببية، ولكن جعلوا من كمال التوحيد والإيمان، والتدرج في المقامات، ترك الأسباب، والاعتصام بالله عز وجل وحده دون الاعتماد أو الأخذ بالأسباب، ظناً بأنها قادحة في الرضا بالقضاء والقدر.

أما فلاسفة الصوفية كما ذكرناهم سابقاً متمثلين في ابن عربي سبب وشبهة قولهم بترك الأسباب، قولهم بوحدة الوجود، وأن عين كل موجود هو الله، ولكن اختلفت الأشكال، والصور.

فلذلك اعتبروا أن الأسباب من خلق العقل، وأوهامه، كما سبق أن ذكرنا في معتقد ابن عربي[1]. وإنما الالتجاء، والدعاء إنما يكون من الله وحده، لأن الأسباب هي عين الله - والعياذ بالله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لذلك فإن الطلب يكون من الله لا من الأسباب؛ لأن الطلب يكون من وجه خاص وهو هواية الله، لا من الوجوه الأخرى له.

يقول ابن عربي: «. . وقد عين الله الحق وجها خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخرى المسماه أسباباً، وليست إلا هو من حيث تفضيل الأمر في نفسه. فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة. . . »أ. هـ[2].

فالسبب هو الله، والله هو السبب، لذلك فالتجيء إلى الله دون السبب، فالكل عين واحدة وهذا توحيد ابن عربي.

---

(١) راجع ص ٥١٥ من هذا البحث.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٧٥.

الرد على هذه الشبهة :

نجد أن هذه الشبهة قد جمعت أكثر من قضية في التسبب لترك الأسباب عند الصوفية، وهي قضية التوحيد إلى درجة الفناء عند عامة الصوفية، وخاصتهم. ووحدة الوجود عند فلاسفة الصوفية، وقضية القضاء والقدر، وقضية المقامات (الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا).

فقضية التوحيد قد اعتمدت عند الصوفية، أو فلاسفتهم على معتقد الفناء. فمنهم من غاب عن شعوره أثناء العبادة والذكر، ولا يحس بما حوله، ولا يشعر إلا بربه، وأما غلاتهم فهو فناء عن وجود السوي، فيرى كل مافي الكون هو عين الله - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وهذا ماوضحه ابن تيمية في قوله: «والفناء يراد به ثلاثة أمور :

أحدها : وهو الفناء الديني الشرعي، الذي جاءت به الرسل، ونزلت به الكتب، هو أن يفنى عما لم يأمر الله به بفعل ماأمر الله به، فيفنى عن عبادة غيره بعبادته، وعن طاعة غيره بطاعته وطاعة رسوله، وعن التوكل على غيره بالتوكل عليه، وعن محبة ماسواه بمحبته ومحبة رسوله، وعن خوف غيره بخوفه، بحيث لايتبع العبد هواه بغير هدى من الله، وبحيث يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، كما قال تعالى: ﴿**قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره**﴾ «التوبة: ٢٤»، فهذا كله هو مما أمر الله به ورسوله.

وأما الفناء الثاني : وهو الذي يذكره بعض الصوفية، وهو أن يفنى عن شهود ماسوى الله تعالى، فيفنى بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن معرفته، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله ، فهذا حال ناقص، قد يعرض لبعض السالكين، وليس هو من لوازم طريق الله، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ والسابقين الأولين.

ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالاً مبيناً، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطيء، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك.

وأما الثالث : فهو الفناء عن وجود السوي، بحيث يرى أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، وأن الوجود واحد بالعين، فهذا قول أهل الإلحاد والاتحاد، الذين هم من أضل العباد. . »أ. هـ[1].

فبعد هذا الاعتقاد من الصوفية بالفناء، ظنوا أن من توحيد الله عز وجل، التجرد من كل أخذ لسبب ما، لأن في الأخذ بالأسباب، جعل أرباب آخرين مع الله عز وجل.

وتناسوا أن الأسباب من قدر الله عز وجل، جعلها ليؤخذ بها، كما بيناه في معتقد أهل السنة والجماعة[2].

وظنوا أن دفع البلاء، والجوع، والمرض، . . . وغيره، اعتراض على قضاء الله وقدر الله عز وجل، كما سبق أن عرفنا من شبههم.

فتركوا الأسباب، رضاً بما قدره الله عز وجل عليهم، وفناء في توحيد الربوبية، حتى أصبحوا لايحسون بشيء، وهو النوع الثاني الذي سبق ذكره.

وأما غلاتهم كابن عربي، اعتقد أن العين واحدة، وما الأسباب إلا الله عز وجل، ومانراه أمامنا ماهو إلا من وضع العقل.

فابن تيمية يبين فساد قولهم بهذا الفناء في توحيد الربوبية، والغلو فيه وإبطال ذلك من وجهين :

١ - مخالفته لضرورة الحس والذوق .

٢ - مخالفته لضرورة العقل والقياس .

---

(١) ابن تيمية، التدمرية، ص٢٢١-٢٢٢.

(٢) راجع اباب الأول من هذا البحث .

فيقول: «فمن نظر إلى القدر فقط، وعظم الفناء في توحيد الربوبية، ووقف عند الحقيقة الكونية، لم يميز بين العلم والجهل، والصدق والكذب، والبر والفجور، والعدل والظلم، والطاعة والمعصية، والهدى والضلال، والرشد والغي، وأولياء الله وأعدائه، وأهل الجنة وأهل النار، وهؤلاء مع أنهم مخالفون بالضرورة لكتب الله ودينه وشرائعه، فهم مخالفون أيضاً لضرورة الحس والذوق، وضرورة العقل والقياس، فإن أحدهم لابد أن يتلذ بشيء ويتألم بشيء، فيميز بين مايؤكل ويشرب، وما لا يؤكل ولا يشرب، وبين مايؤذيه من الحر والبرد، وماليس كذلك، وهذا التمييز بين ماينفعه ويضره هو الحقيقة الشرعية الدينية.

ومن ظن أن البشر ينتهي إلى حد يستوي عنده الأمران دائماً فقد افترى وخالف ضرورة الحس، ولكن قد يعرض للإنسان بعض الأوقات عارض كالسكر والإغماء ونحو ذلك مما يشغله عن الإحساس ببعض الأمور، فأما أن يسقط إحساسه بالكلية(*) مع وجود الحياة فيه فهذا ممتنع، فإن النائم لم يسقط إحساس نفسه، بل يرى في منامه ما يسره تارة وما يسوءه تارة أخرى، فالأحوال التي يعبر عنها بالاصطلام(**) والفناء والسكر ونحو ذلك إنما تتضمن عدم الإحساس ببعض الأشياء دون بعض، فهي مع نقص صاحبها لضعف تمييزه لاتنتهي إلى حد يسقط فيه التمييز مطلقا.

ومن نفى التمييز في هذا المقام، وعظم هذا المقام فقد غلط في الحقيقة الكونية والدينية قدراً وشرعا. غلط في خلق الله وفي أمره، حيث ظن وجود هذا، ولا وجود له، وحيث ظن أنه ممدوح ولا مدح في عدم التمييز والعقل والمعرفة.

(*) راجع ص ٥١٩ من هذا البحث.

(**) معنى الاصطلام: نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه. «الجرجاني: التعريفات، ص٢٤٠» من معجم اصطلاحات الصوفية ضمن التعريفات.

وإذا سمعت بعض الشيوخ يقول: أريد أن لا أريد، أو إن العارف لا حظ له، أو إنه يصير كالميت بين يدي الغاسل، ونحو ذلك(*). فهذا إنما يمدح منه سقوط إرادته التي لم يؤمر بها، وعدم حظه الذي لم يؤمر بطلبه، وأنه كالميت في طلب مالم يؤمر بطلبه، وترك دفع مالم يؤمر بدفعه.

ومن أراد بذلك أنه تبطل إرادته بالكلية، وأنه لايحس باللذة والألم، والنافع والضار، فهذا مخالف لضرورة الحس والعقل، ومن مدح هذا فهو مخالف لضرورة الدين والعقل.»أ.هـ[1].

فهذا النص لابن تيمية بين مخالفة الفناء في توحيد الربوبية للحس والذوق، بأنه لايوجد مخلوق محسوس، أو حساس، ولا يحس بالآلام والأمراض، وكذلك لايتصور ذلك ذوقاً وعقلا. فالإحساس أمر معروف ضرورة لايختلف فيه اثنان، فالإنسان حساس بطبعه، الذي جعله الله عز وجل له.

ولكن في تصور الصوفية أن من وصل إلى درجة الفناء في الإيمان بالقضاء والقدر، والرضا بهما، فقد يرى الذهب والحجر سواء، والمرض والصحة سواء.

يقول ابوطالب المكي: «... وحدثونا في الإسرائيليات أن عابدا عبد الله دهرا طويلا فرأى في المنام فلانة الراعية رفيقتك في الجنة فسأل عنها إلى أن وجدها فاستضافها ثلاثاً لينظر إلى عملها فكان يبيت قائما وتبيت نائمة ويظل صائما وتظل مفطرة فقال أمالك عمل غير مارأيت؟ قالت ماهو والله إلا مارأيت لا أعرف غيره فلم يزل يقول تذكري حتى قالت: خصيلة واحدة هي فيّ إن كنت في شدة لم أتمن أني في رخاء، وإن كنت في مرض لم أتمن أني في صحة، وإن كنت في الشمس لم أتمن أني في الظل...»أ.هـ[2].

(***) راجع ص ٥١٩ من هذا البحث.

(١) ابن تيمية، التدمرية، ص٢١٨-٢٢٠. - ابن القيم، طريق الهجرتين، ص٤٦٧-٤٦٩.

(٢) ابوطالب المكي، قوت القلوب، ج٢، ص٣٩.

وهذا مع أنه مخالف لضرورة الحس والذوق كما قال ابن تيمية فهو مخالف لسنة النبي ﷺ في الدعاء بالخير دائماً وعدم الخلوة بالأجنبية .

كذلك مخالف لضرورة العقل والقياس . كما سبق أن قلنا .

يقول ابن تيمية : «وأما مخالفتهم لضرورة العقل والقياس ، فإن الواحد من هؤلاء لايمكنه أن يطرد قوله ، فإنه إذا كان مشاهداً للقدر من غير تمييز بين المأمور والمحظور ، فعومل بموجب ذلك مثل أن يضرب ويجاع حتى يبتلى بعظيم الأوصاب والأوجاع - فإن لام من فعل ذلك به وعابه فقد نقض قوله ، وخرج عن أصل مذهبه ، وقيل له : هذا الذي فعله مقضي مقدور ، فخلق الله وقدره ومشيئته متناول ذلك وله ، وهو يعمكما ، فإن كان القدر حجة لك فهو حجة لهذا ، وإلا فليس بحجة لك ولا له . فقد تبين بضرورة العقل فساد قول من ينظر إلى القدر ويعرض عن الأمر والنهي . . . »أ . هـ[1] .

فابن تيمية قد نقض قولهم بالفناء في توحيد الربوبية ، والاكتفاء بذلك الفناء من الأخذ بالأسباب ، ظناً منهم أن هذا أعلى مراتب التوحيد ، والإيمان بالقضاء والقدر ، والتوكل ، والرضا .

فالفناء عندهم التجرد عن كل ماسوى الله عز وجل ، لدرجة عدم الإحساس بما حوله . يقول ابن تيمية : « . . . وأما الفناء الثاني : وهو الذي يذكره بعض الصوفية ، وهو أن يفنى عن شهود ماسوى الله تعالى ، فيفنى بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبمعروفه عن معرفته ، بحيث قد يغيب عن شعوره بنفسه وبما سوى الله ، فهذا حال ناقص ، قد يعرض لبعض السالكين ، وليس هو من لوازم طريق الله ، ولهذا لم يعرض مثل هذا للنبي ﷺ والسابقين الأولين .

---

(١) ابن تيمية ، التدمرية ، ص٢٢٣ .

ومن جعل هذا نهاية السالكين فهو ضال ضلالاً مبينا، وكذلك من جعله من لوازم طريق الله فهو مخطيء، بل هو من عوارض طريق الله التي تعرض لبعض الناس دون بعض، ليس هو من اللوازم التي تحصل لكل سالك. . »أ. هـ[١].

ومن خلال ماسبق من أقوال ابن تيمية فقد نقضنا القضية الأولى ، وهي قضية الغلو في توحيد الربوبية لدرجة الفناء، واعتبار الإيمان بالقضاء والقدر، والرضا بكل مايحدث في الكون من خير أو شر، وعدم دفعه بأي سبب من الأسباب هو التوحيد الحقيقي عندهم. وقد سبق أن بينا أن للوصول إلى هذا التوحيد لابد من المرور بمقامات، وأحوال، ورياضات توصل إلى المطلوب من الفناء. كما يزعمون. وهي مقام الزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا.

فقد وضحنا فيما سبق في عرض الشبهة معتقدهم في كل من هذه المقامات، فوجدنا أنها تتركز على ترك الدنيا، وترك الأسباب.

فإن كانت هذه المقامات محمودة، وفيها خير كثير، ومطلوبة من الخاصة والعامة، إلا أن هناك سنة المصطفى ﷺ .

يقول ابن تيمية : «أما بعد: فهذه كلمات مختصرات في أعمال القلوب ، التي قد تسمى «المقامات والأحوال» وهي من أصول الإيمان، وقواعد الدين، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، . . .

فأقول: هذه الأعمال جميعها واجبة على جميع الخلق - المأمورين في الأصل - باتفاق أئمة الدين، والناس فيها على ثلاث درجات كما هم في أعمال الأبدان على ثلاث درجات: ظالم لنفسه، ومقتصد، وسابق بالخيرات. . . »أ. هـ[٢].

---

(١) ابن تيمية، التدمرية، ص٢٢١-٢٢٢. - ابن القيم، طريق الهجرتين، ص٤٦٧-٤٦٩.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، ج١٠، ص ٥ - ٦.

فبالنسبة للزهد، اعتبر الصوفية الزهد ترك مافي الدنيا، حتى النافع منها في الآخرة، كطلب المعاش، وكتابة الحديث، والتزوج كما سبق أن ذكرنا.

ولكن الزهد المشروع هو ترك مالاينفع في الآخرة، من متاع الدنيا، من فضول المباحات. ولكن كل ماينفع ويعين في الآخرة، ومن المباحات الأساسية في حياة الإنسان.

يقول ابن تيمية: «والزهد المشروع هو ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة، وهو فضول المباح التي لايستعان بها على طاعة الله... فأما ماينفع في الدار الآخرة بنفسه، أو يعين على ماينفع في الدار الآخرة، فالزهد فيه ليس من الدين داخل في قوله تعالى **﴿ياأيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ماأحل الله لكم، ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين﴾** كما أن الاشتغال بفضول المباحات، هو ضد الزهد المشروع، فإن اشتغل بها عن فعل واجب أو فعل محرم كان عاصيا، وإلا كان منقوصا عن درجة المقربين إلى درجة المقتصدين...»أ.هـ[1].

فالزهد الذي يدعو إلى ترك الأسباب المشروعة، المعينة على الوصول إلى الدار الآخرة، من أكل، وشرب، ونكاح، ومعاش، وتجارة، ومسكن... وغيرها، يعارض الزهد المشروع الذي سبق تعريفه عند ابن تيمية.

أما الزهد عمّا يستغنى الإنسان عنه، أو يمكن الاستغناء عنه فهو زهد مطلوب.

أما بالنسبة للمقام الثاني وهو مقام الفقر. فقد خلط الصوفية بين الزهد والفقر، ولكن الزهد يأتي مع الغنى، كما يأتي مع الفقر.

فالفقر الشرعي المعروف في الكتاب والسنة وكلام الصحابة هو عدم المال[2]، والفقر الاصطلاحي في كلام الصوفية هو مكارم الأخلاق والزهد، وهو منزلة من منازل التوحيد[3] عندهم.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج١٠، ص٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج١١، ص١١٨.

(٣) انظر ص ٥٢٠ من هذا البحث.

فالفقر والغنى حالان يعرضان للعبد باختياره تارة وبغير اختياره تارة، فلا يجوز التفضيل بينهما، لأن التفاضل بين الغني والفقير على حسب التقوى[١].

أما المقام الثالث وهو مقام الصبر، فللصبر ثلاثة أقسام:

١ - صبر على طاعة الله عز وجل.

٢ - صبر عن معاصي الله عز وجل.

٣ - صبر على المصائب.

يقول ابن تيمية: «ويقتضي أن الإنسان إذا ابتلى فعليه أن يصبر ويثبت ولا ينكل حتى يكون من الرجال الموقنين القائمين بالواجبات. ولابد في جميع ذلك من الصبر، ولهذا كان الصبر واجبا باتفاق المسلمين على أداء الواجبات، وترك المحظورات. ويدخل في ذلك الصبر على المصائب عن أن يجزع فيها، والصبر عن اتباع أهواء النفوس فيما نهى الله عنه...» أ.هـ[٢].

ولكن سبق أن ذكرنا أن الصوفية يقولون بالصبر على المصائب، ويجعلون عدم دفعها بالأكل، أو الشرب، أو الدواء رضا بقضاء الله وقدرته.

يقول الطوسي: «وقال إبراهيم الخواص رحمه الله: هرب أكثر الخلق من حمل أثقال الصبر فالتجئوا إلى الطلب والأسباب واعتمدوا عليها كأنها لهم أرباب...» أ.هـ[٣].

فبالغوا في الصبر حتى تركوا الأسباب المشروعة.

رغم إن وجدنا في الأمثلة التي ذكرناها في أخذ الأنبياء والسلف بالأسباب، مع عدم الاعتماد عليها، أنهم مع أخذهم بالأسباب صبروا على البلاء. وسموا صابرين. وامتدحهم القرآن بذلك.

أما المقام الرابع وهو مقام التوكل، أيضا مما غلط فيه الصوفية جعلوا التوكل ترك الأسباب، والاعتماد على خالقها فقط دونها، وجعلوه هو التوحيد الصحيح.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج١١، ص٢١، ٢٨، ١١١.

(٢) ابن تيمية، الفتاوى، ج١٠، ص٣٨-٣٩.

(٣) الطوسي، اللمع، ص٧٦.

يقول عماد الدين الآموي : « . . . والتوكل ينتظم من علم وحال وعمل فالتوكل بالحقيقة إنما هو الحال والعلم أصله والعمل ثمرته فالعلم المعرفة بأن الأشياء بتقدير الله تعالى وقضائه لابكسب المكتسب ولا بميله المختال وأنه لا فاعل إلا الله تعالى ولا رازق غيره ، وأنه لايكون إلا مايريد فيجب على طالب طريق الله تعالى أن لايرى الأمور كلها إلا من الله تعالى بقطع الالتفات عن الوسائط والأسباب . قال تعالى : ﴿ **أفرأيت من اتخذ الهه هواه...** ﴾ فالمتوكل على الله وحده هو الموحد الذي لايوجه وجهه إلا إلى الله تعالى ويخلع جميع الوسائط والأسباب من قلبه قال تعالى : ﴿ **قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون..** ﴾ . . . »أ. هـ(١) .

فظن الصوفية أن التوكل الحق الموصل إلى توحيد الله عز وجل ، هو ترك الأسباب والوسائط والاعتماد على الله عز وجل ، دون دفع مضرة ، أو جلب نفع .

وهذا ماحكاه ابن تيمية عن الشيخ عبدالقادر(*) حين قال : «قال الشيخ : «وعلامة فنائك عنك وعن هواك : ترك التكسب ، والتعلق بالسبب في جلب النفع ودفع الضر ، فلا تتحرك فيك بك ولا تعتمد عليك لك ولا تنصر نفسك ، ولا تذب عنك ، لكن تكل ذلك كله إلى من تولاه أولاً فيتولاه آخراً ، كما كان ذلك موكولا إليه في حال كونك مغيباً في الرحم ، وكونك رضيعاً طفلا في مهدك . . »أ. هـ(٢) .

ويرد عليه ابن تيمية : «والشيخ رحمه الله ذكر هنا التوكل دون الطاعة ؛ لأن النفس لابد لها من جلب المنفعة ودفع المضرة ، فإن لم تكن متوكلة على الله في ذلك واثقة به لم

---

(١) عماد الدين الآموي ، حياة القلوب ، ج٢ من قوت القلوب ، ص١٣٨ .

(*) عبدالقادر بن موسى بن عبدالله بن جنكي دوست الحسني ، أبومحمد ، محيى الدين الجيلاني ، أو الكيلاني ، أو الجيلي ، مؤسس الطريقة القادرية ، من كبار الزهاد والمتصوفين ، برع في أساليب الوعظ ، وتفقه ، وسمع الحديث وغيرها من المناقب له عدة مصنفات منها : «الغنية لطالب طريق الحق» ، «الفيوضات الربانية» ، «فتوح الغيب» . ولد سنة ٤٧١ هـ بجيلان وراء طبرستان . وتوفي سنة ٥٦١ هـ ببغداد . «الأعلام ، للزركلي ، ج٤ ، ص٤٧» .

(٢) ابن تيمية ، الفتاوي ، ج١٠ ، ص٤٩١ .

يمكن أن تنصرف عن ذلك فتتمثل الأمر مطلقا؛ بل لابد أن تعصي الأمر في جلب المنفعة ودفع المضرة فلا تصح العبادة لله وطاعة أمره بدون التوكل عليه، كما أن التوكل عليه لايصح بدون عبادته وطاعته. . .»أ. هـ[1] فابن تيمية يرد على الشيخ عبدالقادر في قوله بالتوكل وترك الأسباب، والتكسب، وجلب المنفعة، ودفع المضرة، ويبين له أن ذلك عبادة لله عز وجل، ومأمور به الإنسان، فلا تصح عبادة بدون توكل، ولا توكل بدون عبادة.

والتوكل كما سبق أن ذكرنا في مذهب أهل السنة والجماعة، قرين للأسباب، يكون معها، وتكون الأسباب معه، فهي علاقة معية، لأنه لايمكن الأخذ بالأسباب دون توكل على خالقها وموجدها، ولايمكن التوكل على الله وحده، دون الأخذ بالأسباب التي أمر بها، وشرعها، لأن في ذلك معصية له سبحانه وتعالى.

كذلك نجد أن الصوفية بتفريقهم بين التوكل والعبادة، اقتصروا على التوكل في مصالح الدنيا، ونسوا التوكل في الأمور الدينية التعبدية.

فجعلوا الناس في التوكل فريقين:

١ - العامة وهم الذين يتخذون التوكل ذريعة لترك الأسباب والحث على ذلك.

٢ - الخاصة وهم الذين يتوكلون على الله عز وجل، مع طمأنينة النفس في عدم طلب الأسباب.

وقد بين ذلك ابن تيمية في معرض الرد عليهم.

يقول ابن تيمية: «ولكن هذه المقامات ينقسم الناس فيها إلى خصوص وعموم، فللخاصة خاصها، وللعامة عامها. مثال ذلك أن هؤلاء قالوا: «إن التوكل مناضلة عن

---

(١) المصدر السابق، ج١٠، ص٤٩٢.

النفس في طلب القوت، والخاص لايناضل عن نفسه. وقالوا: المتوكل يطلب بتوكله أمراً من الأمور، والعارف يشهد الأمور بفروع منها فلا يطلب شيئاً». فيقال: أما الأول فإن التوكل أعم من التوكل في مصالح الدنيا، فإن المتوكل يتوكل على الله في صلاح قلبه ودينه وحفظ لسانه وإرادته وهذا أهم الأمور إليه، ولهذا يناجي ربه في كل صلاة بقوله: ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾ كما في قوله تعالى: ﴿**فاعبده وتوكل عليه**﴾ وقوله: ﴿**عليه توكلت وإليه أنيب**﴾. وقوله: ﴿**قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب**﴾. . . . . فعلى هذا فالذي ظن أن التوكل من المقامات العامة ظن أن التوكل لايطلب به إلا حظوظ الدنيا، وهو غلط بل التوكل في الأمور الدينية أعظم، . . . ، وأيضاً فإن التوكل هو محبوب لله مرضي له مأمور به دائماً، وماكان محبوباً لله مرضياً له مأموراً به دائماً لايكون من فعل المقتصدين دون المقربين، . . . ، وأيضاً التوكل من الأمور الدينية التي لاتتم الواجبات والمستحبات إلا بها، . . . . فهذه ثلاثة أجوبة عن قولهم: المتوكل يطلب حظوظه. . . »أ. هـ[1].

فالتوكل سبب شرعي من حيث إنه موصل إلى الجنة بإذن الله تعالى، وقرين للأسباب الشرعية والكونية، من حيث إنه لايصلح ولا يكمل عمل إلا بالتوكل على الله عز وجل.

ولكن الصوفية عرفوا أن التوكل سبب موصل إلى التوحيد، ولكن جعلوه ضد الأخذ بالأسباب الكونية، ولم يجعلوه قريناً ولا غير قرين للأسباب الشرعية.

وأما مقام الرضا وهو الرضا بكل مايحصل للإنسان من ضر أو نفع وعدم دفعه بأي شيء، وهو عندهم من علامات التوكل والتوحيد والإيمان.

---

(١) المصدر السابق، ص١٨-٢١.

حيث يقول عماد الدين الأموي: «والرضا بالمصائب كالفقر والمرض والذل مستحب عند بعض الفقهاء بالفقه الظاهر وعند أرباب الفقه الباطن هو واجب وأرباب علم الباطن شهدوا بأن الله تعالى رب الكائنات وأنه موجدها ومبدعها ومخترعها وخالقها ومنشئها لا فاعل لها إلا هو وأنه قدر كل شيء وقضى به ومن لم يرض بكل ماقدره الله تعالى وقضاه من البلايا والمحن والرزايا الدينية كالضلال والمعصية والدنيوية كالمرض والذل والفقر وفقد الأعضاء والحواس وإلا فليس براضٍ عن الله قالوا: فإذا لابد في كمال الإيمان من الرضا بما يريده المحبوب تعالى والكون كله مراد المحبوب فيجب الرضا بكل مافي الكون من خير وشر وبلاء وعافية . . .»أ. هـ[1].

هكذا ظن الصوفية التوحيد، والرضا بالقضاء والقدر، بأنه التسليم التام لقضاء الله عز وجل، حتى الأسباب التي هي من قضاء الله عز وجل تركوها جهلاً منهم بالقضاء والقدر، ومعناه.

فقد سبق أن ذكرنا رأي ابن تيمية في هذا المقام عند الحديث عن التوحيد، والفناء. بأن ذلك مخالف لضرورة الذوق والحس، والعقل والضرورة، بحيث إن الصوفية لم يميزوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية.

فالله عز وجل أراد المعاصي إرادة كونية، ولم يردها إرادة شرعية، ولكن الطاعة أرادها إرادة كونية وشرعية. فهو يحبها ويرضاها، ولكن المعاصي يبغضها وجعلها امتحانا وابتلاء. ولكن الصوفية خلطوا بين ذلك فوقعوا في شر مما فروا منه فأضحكوا عليهم أصحاب العقول.

يقول ابن تيمية: «. . والفريق الثاني من غالطي المتصوفة شربوا من هذه العين: فشهدوا أن الله رب الكائنات جميعها، وعلموا أنه قدر على كل شيء وشاءه، وظنوا أنهم

---

(١) عماد الدين الآموي، حياة القلوب، ج٢ من قوت القلوب، ص ٢٣٥.

لايكونون راضين حتى يرضوا بكل مايقدره ويقضيه من الكفر والفسوق والعصيان، حتى قال بعضهم: المحبة نار تحرق من القلب كل ماسوى مراد المحبوب. قالوا: والكون كله مراد المحبوب. وضل هؤلاء ضلالاً عظيماً، حيث لم يفرقوا بين الإرادة الدينية والكونية، والإذن الكوني والديني. . . . »أ. هـ[1].

فالله عز وجل أراد المعاصي، والطاعات، ولكن أراد المعاصي إرادة كونية، أي واقعة تحت مشيئته، أي خلقها وأوجدها، ولكن جعل للإنسان مايبعده عنها ولم يحبها ولم يرضها لعباده.

وأراد الطاعات إرادة محبة وأمر، إرادة كونية وشرعية.

يقول ابن تيمية: « . . لفظ الإرادة مجمل له معنيان: فيقصد به المشيئة لما خلقه، ويقصد به المحبة والرضا لما أمر به.

فإن كان مقصود السائل: أنه أحب المعاصي ورضيها وأمر بها فلم يردها بهذا المعنى، فإن الله لايحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولايأمر بالفحشاء، بل قال لما نهى عنه: «كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها». وإن أراد بها من جملة ماشاءه وخلقه فالله خالق كل شيء، وماشاء كان ومالم يشأ لم يكن، ولايكون في الوجود إلا ماشاء. . . »أ. هـ[2].

فقد أبطلنا قولهم بالرضا المطلق، الذي بني على قاعدة خاطئة وهي عدم فهمهم للقضاء والقدر، والتسوية بين الإرادة الكونية والشرعية.

وقد أبطلنا المقامات، وأبطلنا قولهم بالفناء الذي يتوصل إليه بالمقامات، وأبطلنا أخيراً قولهم بالرضا بالقضاء والقدر، فبطلت الشبهة التي بنوا عليها مذهبهم الفاسد، فترتب على ذلك بطلان المذهب.

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ج١٠، ص٦٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٨، ص١٥٩.

ثانياً : مفهوم الكرامة عندهم :

قد عرضنا - فيما سبق - مذهب الصوفية في الأسباب، فوجدنا أنهم تركوا الأسباب، وأهملوها وجعلوها قدحاً في التوكل، وبينا سبب هذا الاعتقاد وهو الغلو في توحيد الربوبية، رجاء الوصول إلى درجة الفناء، كذلك نجد أن هناك سبباً آخر لهذا الاعتقاد وهو اعتقادهم في الكرامة، وهي إما أن نعتبرها شبهة مستقلة، أو شبهة متعلقة بما قبلها، لأن من وصل فيهم إلى مرتبة الفناء تحصل له مثل هذه الكرامات.

فما هي الكرامة في اصطلاحهم ؟! وماهو اعتقادهم فيها الذي جعلهم يتركون الأسباب من أجلها ؟!!

يقول عماد الدين الأموي: « . . . والكرامات فعل ناقض للعادة في أيام التكليف ظاهر على موصوف بالولاية في معنى تصديقه في حالة من كونه ولياً لله تعالى . . . »أ. هـ[١].

وذلك أن الصوفية ظنوا أن من ترك الأسباب، وتوكل على الله عز وجل، ووحده، وتجرد من كل شيء، أعطاه الله عز وجل، ورزقه بدون طلب. يقول الطوسي:

« . . . وقد سألت ابن سالم عن ذلك فقلت له: مامعنى الكرامات وهم قد أكرموا حتى تركوا الدنيا اختيارا؟ فكيف أكرموا بأن يجعل لهم الحجارة ذهباً، فما وجه ذلك؟ فقال:

لايعطيهم ذلك لقدرها، ولكن يعطيهم ذلك حتى يحتجوا بكون ذلك على أنفسهم عند اضطرابها وجزعها من فوت الرزق الذي قسم الله لهم فيقولوا الذي يقدر على أن تصير لك الحجارة ذهباً كما هو ذا تنظر إليه، أليس بقادر أن يسوق رزقك إليك من حيث لاتحسبه؟ فيحتجوا بذلك على ضجيج نفوسهم عند فوت الرزق، ويقطعوا بذلك حجج أنفسهم، فيكون ذلك سبباً لرياضة نفوسهم وتأديباً لها . . . »أ. هـ[٢].

---

(١) عماد الدين الأموي، حياة القلوب، ج٢ من قوت القلوب، ص٢٨٧.

(٢) الطوسي، اللمع، ص٣٩٤.

فالكرامة تعتبر دافع، ومعين على ترك الأسباب، فالكرامة ماجعلت إلا لمعرفة الإنسان قدرة الله عز وجل على رزق عبده، وإعطائه مايريد بدون طلب علاج، أو كسب. . . أو غيره.

يقول الطوسي: « . . . وحكى عن سهل بن عبدالله -رحمه الله- أنه كان يقول: من زهد في الدنيا أربعين يوماً صادقاً مخلصاً في ذلك تظهر له الكرامات من الله عز وجل، ومن لم يظهر له ذلك فلما عدم في زهده من الصدق والإخلاص، أو كلاماً نحو ذلك. . »أ. هـ[1].

وكما سبق أن بينا من قبل كيفية الزهد عندهم وهو ترك الأسباب، وترك الدنيا ومافيها حتى الزواج، وكتابة الحديث، والمعاش[2]. وكذلك مقام التوكل عندهم يعارض الأسباب، ويجلب الكرامات.

ومن كراماتهم في ذلك:

يقول الغزالي: « . . . وقال أبو يعقوب الأقطع البصري[*]: جعت مرة بالحرم عشرة أيام، فوجدت ضعفا، فحدثتني نفسي بالخروج فخرجت إلى الوادي لعلي أجد شيئاً يسكن ضعفي، فرأيت سلجمة[**] مطروحة فأخذتها فوجدت في قلبي وحشة وكأن قائلاً يقول لي: جعت عشرة أيام وآخره حظك سلجمة متغيرة فرميت بها ودخلت المسجد وقعدت فإذا أنا برجل أعجمي قد أقبل حتى جلس بين يدي ووضع قمطرة وقال: هذه لك فقلت كيف خصصتني بها؟ قال: أعلم أنا كنا في البحر منذ عشرة أيام وأشرفت السفينة

---

(١) الطوسي، اللمع، ص٣٩٠.

(٢) راجع ص ٥٢٠ من هذا البحث.

(*) لم أجده.

(**) سلجمة: قيل: نبت، وقيل هوضرب من البقول. «لسان العرب، لابن منظور، ج٦، ص٣٢١».

على الغرق فنذرت إن خلصني الله تعالى أن أتصدق بهذه على أول من يقع عليه بصري من المجاورين وأنت أول من لقيته فقلت افتحها ففتحها فإذا فيها سميد مصري ولوز مقشور وسكر كعاب فقبضت قبضة من ذا وقبضة من ذا وقلت: رد الباقي إلى أصحابك هدية مني إليكم وقد قبلتها ثم قلت في نفسي رزقك يسير إليك من عشرة أيام وأنت تطلبه من الوادي . . »أ. هـ[1].

ظن واعتقد هذا الرجل ماظنه أصحابه من فرقة الصوفية، من أن السعي في المعاش، وطلب الرزق مناقض للتوكل، فالرزق يأتيك عن طريق الكرامات التي يهبها الله عز وجل لعباده المخلصين في زهدهم وتوكلهم كما سبق أن قاله الطوسي .

وهناك قصة أخرى في طلب المساعدة من البشر فيما يقدرون عليه ، وعدم طلبها منهم لشدة توكله على الله عز وجل، ومعرفة أن النجاة من عنده، بدون اتخاذ أي سبب ما . فإن أراد الله عز وجل أن ينقذه، ينقذه بدون مساعدة أحد، أو طلب المساعدة ، حتى بالأسباب المشروعة .

يقول الغزالي : « . . وقال أبو حمزة الخراساني[*] حججت سنة من السنين فبينا أنا أمشي في الطريق إذ وقعت في بئر فنازعتني نفسي أن أستغيث فقلت لا والله لا أستغيث فما استتممت هذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان فقال: أحدهما للآخر تعال نسد رأس هذا البئر لئلا يقع فيه أحد فأتوا بقصب وبازية وطموا رأس البئر فهممت أن أصيح فقلت في نفسي إلى من أصيح هو أقرب منهما وسكنت فبينا أنا بعد ساعة إذ أنا بشيء جاء وكشف عن رأس البئر وأدلى رجله وكأنه يقول: تعلق بي في همهمة له كنت أعرف ذلك فتعلقت به فأخرجني فإذا هو سبع ، فمر وهتف بي هاتف ياأباحمزة أليس هذا أحسن، نجيناك من التلف بالتلف . . . »أ. هـ[2].

---

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤ ، ص٢٣٣ .

(*) لم أجده .

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٤ .

هذه بعض القصص والوقائع التي استشهد بها الصوفية على أن التوكل والزهد فيما أيدي الناس، هو حقيقة توحيد الله عز وجل، وجلب الكرامات لهم. وهو الدافع لهم على ترك الأسباب، والالتجاء والاعتماد على الله عز وجل وحده دون سائر الأسباب الأخرى.

الرد على هذه الشبهة :

قد سبق وعرفنا الكرامة في مذهب أهل السنة[١]، وأنه تعطى هبة من الله عز وجل لبعض أوليائه تثبيتا أو إظهارا للحق، وليست خاصة بفئة معينة من الناس، أولها عبادة خاصة يصل المرء بها إلى درجة الكرامة.

وكذلك فإنها تابعة لمن اتبع هدي محمد ﷺ، ولكن من كان مخالفاً لهدي محمد ﷺ فليس أهلاً للكرامة، حتى ولو وصل في الزهد والعبادة، والعلم مابلغ.

فالصوفية كما سبق أن ذكرنا في الشبهة الأولى في اعتقادهم في المقامات الموصلة إلى التوحيد[٢]، وجدنا أن بعضها مخالف لهدي محمد ﷺ، وكذلك ترك الأسباب المشروعة التي جعلها الله عز وجل للإنسان ليتمكن من العبادة، والتقوي عليها فيه مخالفة لأمر الله عز وجل، ونقص في الإيمان بقضائه وقدره لأن الأسباب من قدر الله عز وجل. فكيف يعطي مثل هذا كرامة، ويعتبر ولياً لله عز وجل، فإذن نذهب إلى الطرف الآخر، وهو طرف الشيطان، فأولياء الله عز وجل متبعون غير مبتدعين، وأولياء الشيطان مبتدعون غير متبعين، فالشيطان يفرح بالبدعة أكثر مما يفرح بالمعصية، لأن العاصي سيعرف في يوم من الأيام أنه عاص فيتوب، ولكن المبتدع يظن نفسه على الحق فلا يفكر في التوبة. لذلك

---

(١) راجع ص ٢٤١ ومابعدها من هذاالبحث.

(٢) راجع ص ٥١٨ - ٥٢٠ من هذا البحث.

عندما ضل هؤلاء الصوفية في طريقة الوصول إلى الله عز وجل، وتوحيده، وغلوا في المقامات، أدى بهم إلى الابتداع في تلك المقامات، وتركوا الأسباب فاستغل الشيطان ذلك، فأوهمهم بالكرامات وهي في الأصل خزعبلات، ماأنزل الله بها من سلطان.

يقول ابن تيمية: «وكرامات أولياء الله إنما حصلت ببركة اتباع رسوله ﷺ، فهي في الحقيقة تدخل في معجزات الرسول ﷺ مثل انشقاق القمر، وتسبيح الحصا... وأما مانعرفه نحن عياناً ونعرفه في هذا الزمان فكثير، ومما ينبغي أن يعرف أن الكرامات قد تكون بحسب حاجة الرجل فإذا احتاج إليها الضعيف الإيمان أو المحتاج أتاه منها مايقوي إيمانه ويسد حاجته ويكون من هو أكمل ولاية لله منه مستغنياً عن ذلك، فلا يأتيه مثل ذلك لعلو درجته وغناه عنها لا لنقص ولايته ولهذا كانت هذه الأمور في التابعين أكثر منها في الصحابة وبخلاف من يجري على يديه الخوارق لهدي الخلق ولحاجتهم فهؤلاء أعظم درجة. وهذا بخلاف الأحوال الشيطانية...» أ.هـ[1] فهذا ابن تيمية يبين الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وكيف أن الكرامة تكون للمتبعين لشرع الله عز وجل، وسنة نبيه محمد ﷺ. والكرامة قد تعطى لضعفاء الإيمان لتقوية الإيمان، وقد تعطى لإظهار الحق، لذلك فهي ليست دليلاً على كمال من أخذها، وأعطيت له كما زعم الصوفية.

فبعض الصوفية يضحك عليه الشيطان دون أن يعلم، وبعضهم الآخر يستخدم الحيل الشيطانية للتمويه على العامة. ليظن أنه ولي.

فالفريق الأول الذي ضحك عليهم الشيطان قد رد عليهم ابن الجوزي بأن ذلك مخالف لشرع الله عز وجل، وسنة نبيه ﷺ، وجهل بالعلم بأخبار الصحابة - رضوان الله عنهم- في اتخاذ الأسباب، وقرب الرهبانية منهم فيقول: «... وكذلك ينقلون عن بعض الصوفية، أنه قال: سرت إلى مكة على طريق التوكل حافيا، فكانت الشوكة تدخل في

---

(١) ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص١٥٧-١٦٨.

رجلي فأحكها بالأرض ولا أرفعها، . . . ، وأمثال ذلك كثير، وربما حملها القصاص على الكرامات، وعظموها عند العوام، فيخيل لهم أن فاعل هذا أعلى مرتبة من الشافعي وأحمد. ولعمري إن هذا من أعظم الذنوب وأقبح العيوب، لأن الله تعالى قال: ﴿**ولاتقتلوا أنفسكم**﴾ وقال النبي ﷺ: «إن لنفسك عليك حقا»[١]. وقد طلب أبوبكر رضي الله عنه في طريق الهجرة للنبي ﷺ ظلا، حتى رأى صخرة ففرش له في ظلها. وقد نقل عن قدماء هذه الأمة بدايات هذا التفريط، وكان سبباً من وجهين:

أحدهما: الجهل بالعلم.

والثاني: قرب العهد بالرهبانية. . . .»أ.هـ[٢].

وابن تيمية يرد على الفريق الثاني: الذين يستخدمون الحيل الشيطانية للضحك على الناس فيقول: « . . . ومن هؤلاء من يأتيه الشيطان بأطعمة وفواكه وحلوى وغير ذلك مما لايكون في ذلك الموضع، ومنهم من يطير بهم الجني إلى مكة أو بيت المقدس أو غيرهما ومنهم من يحمله عشية عرفة ثم يعيده من ليلته فلا يحج حجاً شرعياً؛ بل يذهب بثيابه، ولا يحرم إذا حاذى الميقات، . . . . ، وبين كرامات الأولياء ومايشبهها من الأحوال الشيطانية فروق متعددة:

منها أن كرامات الأولياء سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية سببها مانهى الله عنه ورسوله. . . .»أ.هـ[٣] فهؤلاء الصوفية الذين خرجوا عن شرع الله عز وجل، وسنة نبيه ﷺ، استدرجهم الشيطان حتى أخرجهم عن الحق إلى الباطل، فمنهم من سيطر عليه الشيطان، واستغله، وجعله يستخدم مايدعي أنها كرامة في الحصول على منصب، أو مكانة عند الناس بزعمه أنه ولي لله عز وجل.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له، ج٢، ص٢٤٣.

(٢) ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص٢٧.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، ج١١، ص٢٨٦-٢٨٧.

فالشيطان يستدرج من يوقع في الشرك والفواحش والمعاصي .

فالصوفية اتخذوا الكرامات سبباً لترك الأسباب ، وظنوا أن من استغنى بالله -عز وجل- عن الأسباب ، أعطاه الله خيراً مما طلب . وهذا جهل منهم بالأسباب ، وأن تركها من نقص العقل ، وعدم اتباع لشرع الله وسنة نبيه ﷺ .

يقول ابن تيمية : « . . . وما قدره الله وعلمه من أحوال العباد وعواقبهم فإنما قدره الله بأسباباً يسوق المقادير إلى المواقيت ، فليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب ، والله خالق الأسباب والمسببات .

ولهذا قال بعضهم : الالتفات إلى الأسباب شرك في التوحيد ، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل ، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع . . . »[١] .

وقد سبق شرحه في معتقد أهل السنة والجماعة في الأسباب[٢] .

---

(١) المصدر السابق ، ج٨ ، ص٧٠ .

(٢) راجع الفصل الأول والثاني من الباب الأول من هذا البحث .

تنبيه :

من خلال دراستنا لشبه الصوفية التي أدت بهم إلى ترك الأسباب ، من فناء في التوحيد ، وحصول بعض الكرامات نجد أن ذلك ناتج عن التأثر ببعض الحضارات والديانات القديمة ، وهي التأثر بديانات الهند القديمة كالهندوسية في اعتقادهم أن من أراد أن يمتزج ببراهما يجب عليه أن يوقف ميول النفس وشهواتها ، ويتغلب عليها ، فإذا تم ذلك مع انقطاع عن الأعمال ، وعن علائق الدنيا ومافيها ، نجا من تكرار المولد ، وامتزج ببراهما وهذه الحالة التي يعبرون عنها بالانطلاق[١] . وهذا مايسمى أو مايعبر عنه في الجينية بالنجاة[٢] ، ويعبر عنه في البوذية بالنرفانا[٣] .

وبهذا نستطيع أن نؤكد أن الفناء الصوفي هو الانطلاق ، والنرفانا ، والنجاة عند أديان الهنود ، لأنها كلها بمفهوم واحد وهي الاتحاد مع الإله . وخاصة في فلاسفة الصوفية في قولهم بوحدة الوجود[٤] .

---

(١) أحمد شلبي ، أديان الهند الكبرى ، ص٦٦-٦٩ . - محمود خفاجي ، مذكرات للدراسات العليا بجامعة أم القرى ، «أثر نظرية المعرفة الإشراقية في أديان الهند على الصوفية» ، ص١-١٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص١١٧-١١٩ . - نفس المذكرات .

(٣) نفس المصدر ، ص١٥٨-١٦١ . - نفس المذكرات .

(٤) نفس المذكرات السابقة ، ص٣-٤ . - إبراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، ج٢ ، ص١٣٢-١٣٦ .

المبحث الثالث

موقفهم من العلاقة بين الأسباب وبعض قضايا العقيدة

- الأسباب وعلاقتها بالتوكل عند الصوفية .
- الأسباب وعلاقتها بالقدر عند الصوفية .
- الأسباب وعلاقتها بالدعاء عند الصوفية .
- الأسباب وعلاقتها بالخوارق عند الصوفية .

تعريف التوكل عند الصوفية :

قد سبق أن عرفنا التوكل في اللغة[1] ، عند عرض معتقد أهل السنة والجماعة .

وهنا نريد أن نعرف المعنى الاصطلاحي له عند الصوفية :

المعنى الاصطلاحي للتوكل عند الصوفية :

يقول الغزالي : « . . . التوكل مشتق من الوكالة يقال وكل أمره إلى فلان ، أي : فوّضه إليه واعتمد عليه فيه ويسمى الموكول إليه وكيلاً ويسمى المفوض إليه متكلاً عليه ، ومتوكلاً عليه مهما اطمأنت إليه نفسه ووثق به ولم يتهمه فيه بتقصير ولم يعتقد فيه عجز أو قصور .

فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده . »أ . هـ[2] .

ويقول الطوسي : « . . . قال أبوتراب النخشبي[*] - رحمه الله - حين سئل عن التوكل ، فقال : التوكل : طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة إلى الكفاية ، فإن أعطى شكر ، وإن منع صبر راضيا موافقاً للقدر .

وكما سئل ذو النون رحمه الله عن التوكل فقال : التوكل ترك تدبير النفس ، والإقلاع من الحول والقوة . . » .

وكما قال : قال : أبوبكر الزقاق[**] رحمه الله : التوكل رد العيش إلى واحد ، وإسقاط هم غد . . » .

---

(١) راجع ص ١٨٨ من هذا البحث .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٤ ، ص٢٢٣ .

(*) عسكر بن الحصين ، أو ابن محمد بن الحسين ، النخشبي ، أبوتراب ، شيخ عصره في الزهد ، والتصوف ، كتب كثيراً من الحديث ، مات بالبادية سنة ٢٤٥هـ . «شذرات الذهب ، ج٢ ، ص١٠٨ . - وانظر : حلية الأولياء ، ج١٠ ، ص٤٥-٥١ . - سير أعلام النبلاء ، ج١١ ، ص٥٤٥ . - الأعلام ، للزركلي ، ج٤ ، ص٢٣٣» .

(**) أبوبكر الزقاق من كبار الصوفية ، يقال أنه مؤيد بالألطاف والأرفاق ، له قصص عدة في الزهد . «حلية الأولياء ، ج١٠ ، ص٣٤٤» .

. . . أو كما قال أبو يعقوب النهرجوري(*) - رحمه الله- وقد سئل عن التوكل، فقال: موت النفس عند ذهاب حظوظها من أسباب الدنيا والآخرة . . » . »أ. هـ(١) .

فالتوكل عند الصوفية ، هو اعتماد القلب على الله عز وجل، دون الالتفات إلى الدنيا، وحظوظها، وأسبابها. لأن المتوكل عندهم هو الموحد، الذي لايأخذ بالأسباب، فقط ليتوجه إلى الخالق دون المخلوق.

كما قال عماد الدين الأموي: « . . . فالمتوكل على الله وحده هو الموحد الذي لايوجه وجهه إلا إلى الله تعالى، ويخلع جميع الوسائط والأسباب من قلبه . . . »أ. هـ(٢) .

(*) إسحاق بن محمد النهر جوري، أبويعقوب، من علماء الصوفية، رحل إلى الحجاز، وأقام مجاوراً بالحرم، مات بمكة سنة ٣٣٠هـ. «شذرات الذهب، ج٢، ص٣٢٥. - وانظر: حلية الأولياء، ج١٠، ص٣٥٦. - سير أعلام النبلاء، ج١٥، ص٢٣٢. - الأعلام، للزركلي، ج١، ص٢٩٦».

(١) الطوسي، اللمع، ص٧٨-٧٩.

(٢) عماد الدين الأموي، حياة القلوب، ج٢ من قوت القلوب، ص١٣٨ .

علاقة التوكل بالأسباب عند الصوفية :

قد تعرفنا فيما سبق على معنى التوكل عند الصوفية، وكذلك في عرض الشبهة المؤدية إلى ترك الأسباب، فوجدنا أن التوكل عندهم معارض تماماً للأسباب. حتى قالوا: إن المتوكل هو الموحد الذي ترك جميع الأسباب والوسائط، والتجأ إلى الله عز وجل، دون اتخاذ أي أسباب توصل إليه، حتى الأسباب المشروعة[(١)].

كذلك نجد أن الناظر إلى الأسباب، فهو غير متوكل، ويزال عنه مسمى التوكل. يقول أبوطالب المكي: «. . وقد كان سهل بن عبدالله يقول المتوكل إذا رأى السبب فهو مدع. . .»أ. هـ[(٢)].

ومعنى إذا رأى : أي إذا اتخذ. .

فالأسباب عندهم معارضة للتوكل، وإن كانت نصوص الغزالي السابقة[(٣)] الذكر في تقسيم الأسباب إلى مظنون به، موهوم، مقطوع به، إلا أنه في نص آخر يرجع إلى معتقده الصوفي في الأسباب والتوكل فيقول «. . . اعلم أن من له عيال فحكمه يفارق المنفرد لا يصح توكله إلا بأمرين: أحدهما قدرته على الجوع أسبوعا من غير استشراف وضيق نفس والآخر أبواب من الإيمان ذكرناها من جملتها أن يطيب نفسا بالموت إن لم يأته رزقه علما بأن رزقه الموت والجوع وهو إن كان نقصا في الدنيا فهو زيادة في الآخرة فيرى أنه سيق إليه خير الرازقين له وهو رزق الآخرة وإن هذا هو المرض الذي به يموت ويكون راضيا بذلك وأنه كذا قضى وقدر له فبهذا يتم التوكل. .»أ. هـ[(٤)].

---

(١) راجع ص ٥٣٢ ومابعدها من هذا البحث .

(٢) أبوطالب المكي، قوت القلوب، ج٢، ص٤ .

(٣) راجع ص ٥١٣ ومابعدها من هذا البحث .

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤، ص٢٣٤ .

فالغزالي يرى أنه حتى ولو ترك الأسباب، أي أسباب التكسب من أجل التوكل على الله عز وجل فأدت بك إلى الموت، فهو خير لك ويعتبر رضا بقضاء الله وقدرته.

ثم يعلق على ذلك بقوله: « . . إن التوكل ليس انقطاعاً عن الأسباب بل الاعتماد على الصبر على الجوع مدة، والرضا بالموت إن تأخر الرزق نادرا وملازمة البلاد والأمصار أو ملازمة البوادي التي لاتخلو عن حشيش ومايجري مجراه فهذه كلها أسباب البقاء ولكن مع نوع من الأذى إذ لايمكن الاستمرار عليه إلا بالصبر، والتوكل في الأمصار أقرب إلى الأسباب من التوكل في البوادي، وكل ذلك من الأسباب إلا أن الناس عدلوا إلى أسباب أظهر منها فلم يعدوا تلك أسباباً، وذلك لضعف إيمانهم وشدة حرصهم. . . »أ. هـ[١].

فالغزالي وإن كان أقل غلواً من الصوفية في ترك الأسباب، إلا أن فهمه الخاطئ للصبر، أوقع به، في عدم فهم الأخذ بالأسباب ومعرفة المعتقد الصحيح في الأخذ بالأسباب، وقد سبق أن بينا معنى الصبر عند الصوفية، ومعناه عند أهل السنة والجماعة[٢].

فالتوكل عند الصوفية متعارض مع الأخذ بالأسباب، فالمتوكل هو الموحد الذي يترك الأسباب، ومن أخذ بالأسباب فلا توكل له.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) راجع ص ٥٢١ - ٥٣١ من هذا البحث.

تعريف القدر عند الصوفية :

قد سبق أن عرفنا القدر في اللغة[١]، عند عرض معتقد أهل السنة والجماعة في القدر وعلاقته بالأسباب.

وهنا نريد أن نتعرف على معنى القدر في اصطلاح الصوفية.

معنى القدر عند الصوفية :

يقول ابن عربي: «.. اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها، وفيها. وعلم الله في الأشياء على ماأعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.

والقدر: توقيت ماهي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. وهذا هو عين سر القدر...»أ.هـ[٢].

علاقة القدر بالأسباب عند الصوفية :

قد سبق أن ذكرنا من خلال الشبه، أن الرضا بالقضاء والقدر كان أحد هذه الشبه في ترك الأسباب[٣]؛ لأن الصوفية يعتقدون أن كمال التسليم لله عز وجل، والإيمان بالقضاء والقدر، خيره وشره، دون دفع هو كمال الإيمان، والتوحيد لله عز وجل.

فالأسباب متعارضة مع القدر والرضا به.

كما سبق أن ذكرنا قول عماد الدين الأموي: «.. والرضا بالمصائب كالفقر والمرض والذل مستحب عند بعض الفقهاء بالفقه الظاهر، وعند أرباب الفقه الباطن هو واجب وأرباب علم الباطن شهدوا بأن الله تعالى رب الكائنات وأنه موجدها ومبدعها

---

(١) راجع ص ٢١١ من هذا البحث.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٣١.

(٣) راجع ص ٥١٠، ٥١١، ٥٢٩ من هذا البحث.

ومخترعها وخالقها ومنشئها لا فاعل لها إلا هو وأنه قدر كل شيء وقضى به ومن لم يرض بكل ماقدره الله تعالى وقضاه من البلايا والمحن والرزايا الدينية كالضلالة والمعصية، والدنيوية كالمرض والذل والفقر وفقد الأعضاء والحواس وإلا فليس براض عن الله قالوا: فإذا لابد في كمال الإيمان من الرضا بما يريده المحبوب تعالى والكون كله مراد المحبوب فيجب الرضا بكل ما في الكون من خير وشر وبلاء وعافية . . . »أ. هـ[1] .

فالرضا بالقضاء والقدر، هو ترك التداوي من المرض، وترك التكسب، رضا بالفقر. . . وهكذا.

---

(١) عماد الدين الأموي، حياة القلوب، ج٢ من قوت القلوب، ص٢٣٥ .

تعريف الدعاء عند الصوفية :

قد سبق تعريف الدعاء في اللغة[١]، عند عرض معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة الدعاء بالأسباب .

ونريد هنا أن نعرف معنى الدعاء في اصطلاح الصوفية .

المعنى الاصطلاحي للدعاء عند الصوفية :

يقول الغزالي : « . . . الانبساط إلى حضرة جلاله برفع الحاجات والأماني . . . »أ . هـ[٢] .

علاقة الدعاء بالأسباب عند الصوفية :

من خلال عرض التعريف السابق ، نجد أن الصوفية يقولون : إن الدعاء عبادة ، ويؤدي إلى الإجابة ، إذا روعي فيه آداب الدعاء ، وهي عشرة آداب عند الغزالي[٣] :

١ - أن يترصد الأوقات الشريفة ، كيوم عرفة وغيره .

٢ - أن يغتنم الأحوال الشريفة ، كالسجود ، . . . وغيره .

٣ - استقبال القبلة .

٤ - خفض الصوت بين المخافتة والجهر .

٥ - عدم تكلف السجع .

٦ - التضرع والخشوع والرغبة والرهبة .

٧ - جزم الدعاء والإيقان بالإجابة .

٨ - أن يلح في الدعاء ويكرره ثلاثاً .

---

(١) راجع ص ٢٢٧ من هذا البحث .

(٢) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٤ .

(٣) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٧٤-٢٧٧ . - الغزالي ، منهاج العارفين ، ضمن القصور العوالي ، ج٢ ، ص٩١-٩٢ .

٩ - أن يفتتح الدعاء بذكر الله عز وجل، ثم يسأل حاجته، ثم يصلي على النبي ﷺ .

١٠ - وهو الأدب الباطن وهو التوبة، ورد المظالم .

فيقول الغزالي : « . . . قال مالك بن دينار(*) أنتم تستبطئون المطر وأنا أستبطيء الحجر، ولو لم يأمر الله سبحانه بالدعاء لوجب علينا أن ندعوه، ولو لم يشترط لنا الإجابة لكنا إذا أخلصنا له الدعاء تفضل بالإجابة . فكيف وقد ضمن ذلك لمن أتى بشرط الدعاء قال الله تعالى ﴿**قل مايعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم..**﴾ [١] .

فالصوفية يؤمنون بأن الدعاء عبادة لله عز وجل، لها مسببها وهو الإجابة إذا فعل السبب، إذا روعيت الشروط، وانتفت الموانع[٢] .

والدعاء عند ابن عربي أمر إلهي، فإن فعله الإنسان إن شاء الله أعطاه، وإن شاء منعه[٣]، وكذلك فإن العبد عند فعل السبب، وطلب من الله عز وجل، أن ينتج هذا السبب فهو غير مستجاب الدعوة لأنه طلب السبب، ولم يطلب من الله عز وجل مباشرة .

فالذي يطلب رفع الضر بسبب خاص، ولم يطلب رفع المرض من عند الله مباشرة . يقول أبو العلا عفيفي : «يشير - أي ابن عربي - إلى عدم استجابة الله لدعاء بعض الناس؛ لأنهم لايتوجهون في دعائهم إلى الله ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة :

(*) مالك بن دينار البصري ، أبو يحيى من رواة الحديث . كان ورعاً يأكل من كسبه، ويكتب الحديث، ويكتب المصاحف بالأجرة. توفي سنة ١٣١هـ بالبصرة. «الأعلام، للزركلي، ج٥، ص٢٦٠-٢٦١» .

(١) الغزالي، منهاج العارفين، ص٩١ .

(٢) زروق، حكم ابن عطاء الله شرح العارف بالله الشيخ زروق، ص٣٩-٤٣ .

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ج١، ص١٤٧، ١٥٨-١٥٩ .

أي لايتوجهون إلى المسبب بل يتوجهون إلى الأسباب التي لافعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتؤثر لأن الله يفعل عند حضورها. والأسباب الخاصة التي يفعل الله عند حضورها كثيرة. فإذا اتجه الإنسان بالدعاء إلى الله أن يكشف عنه ضراً بواسطة سبب خاص ولم يتعلق العلم الإلهي بهذا السبب، ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الضر عن هذا الداعي، لم يحصل له استجابة من الله، فيظن الداعي أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يدع الله وإنما دعا ذلك السبب . . . »أ. هـ[١].

فغلاة الصوفية كابن عربي يرى أن الدعاء يقتضي الإجابة، إذا كان الدعاء مأموراً به، كما أمر الله عز وجل نبيه بالدعاء بالتزود من العلم، وكذلك الدعاء وطلب الحاجة من الله عز وجل مباشرة، دون طلب الشفاء بالدواء، أو الرزق بالكسب، بل يطلب الشفاء والرزق مباشرة من الله عز وجل كيفما شاء الله عز وجل، دون تحديد سبب خاص.

وكذلك فالمسألة عندهم لفظ، ودعاء، واستعداد حال، وكلها لاتنفع في الإجابة إلا استعداد الحال، وهو وصول الداعي بالاستعداد أي: ماتتطلبه طبيعة كل موجود من صفات الوجود، هذا هو السؤال الصحيح عند ابن عربي، إذن الدعاء لاينفع إلا إذا كان بالاستعداد[٢].

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٢٣٨-٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٢١ بتصرف.

تعريف المعجزة عند الصوفية :

قد سبق تعريف المعجزة في اللغة[1] خلال عرض معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة المعجزة بالأسباب .

وهنا نريد أن نعرف المعنى الاصطلاحي لها عند الصوفية .

المعنى الاصطلاحي للمعجزة عند الصوفية :

يقول الطوسي : « . . . والآيات والمعجزات والكرامات[2] واحدة ، وإنما سميت معجزات لإعجاز الخلق عن الإتيان بمثلها ، فمن أثبت من ذلك شيئا لغير الأنبياء ، عليهم السلام ، فقد ساوى بينهم ولم يفرق بين الأنبياء وبينهم .

ولكن هناك فروق بين المعجزة والكرامة :

١ - أن الأنبياء مستعبدون بإظهار ذلك للخلق ، والاحتجاج بها على من يدعونهم إلى الله تعالى ، فمتى ماكتموا ذلك فقد خالفوا الله تعالى في كتمانها ، والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق ، وإذا اظهروا من ذلك شيئا للخلق لاتخاذ الجاه عندهم فقد خالفوا الله وعصوه بإظهار ذلك .

٢ - أن الأنبياء عليهم السلام يحتجون بمعجزاتهم على المشركين ؛ لأن قلوبهم قاسية لايؤمنون بالله عز وجل ، والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم حتى تطمئن وتؤمن ولا تضطرب ولا تجزع عند فوت الرزق .

فالأنبياء يعطون المعجزة للاحتجاج بها في الدعوة ، والدلالة على الله تعالى ، والإقرار بوحدانيته ، والأولياء تأديباً لنفوسهم وتهذيباً لها ، وزيادة لها .

---

(١) راجع ص ٢٣٧من هذا البحث .

(٢) راجع ص ٥٣٧من هذا البحث .

٣ - أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم وكثرت يكون أتم لمعانيهم ، وأثبت لقلوبهم كما كان نبينا محمد ﷺ قد أعطى جميع ماأعطى الأنبياء عليهم السلام، وأما الكرامات فكلما زيدت يكون وجلهم أكثر، وخوفهم أكثر حذراً أن يكون ذلك من المكر الخفي والاستدراج، وأن يكون ذلك نصيبهم من الله عز وجل، وسبباً لسقوط منزلتهم عند الله عز وجل. . . »أ. هـ(١) .

علاقة المعجزة بالأسباب عند الصوفية :

نجد أن المعجزة لا علاقة لها بالأسباب، لأن المعجزة ناقض للعادة، أي: مخالف لنظام الأسباب والمسببات لإظهار الإعجاز، والدلالة على تصديق الرسول ﷺ ، والأنبياء من قبله عليهم السلام(٢) .

فلو كانت المعجزة كنظام الأسباب والمسببات لما ظهر الإعجاز هنا. والصوفية في المعجزة كأهل السنة والجماعة. إلا أن ابن تيمية ضعف قولهم في اختلاف المعجزة عن الكرامة في قولهم إن كتمانها للولي، وإظهارها للنبي، وقد سبق ذكر ذلك(٣) .

ولكن غلاة الصوفية يرون أن المعجزة عبارة عن حضرات، وهي مثيلة نوعاً ما من الفياضانات الأفلوطنية(*) . فعند تركيز الهمة في حضرة من الحضرات يخلق الإنسان عندها. وقد فسر المعجزات والكرامات بهذا المعنى. إذن عند فلاسفة الصوفية هناك أسباب للحصول على المعجزة والكرامة، وهي التركيز على شيء ما. وحصول الفياضانات(٤) .

---

(١) الطوسي، اللمع، ص٣٩٣-٣٩٥.

(٢) الغزالي، القصور العوالي، ج٢، المظنون به على غير أهله، ص١٤٩-١٥٠ .

(٣) راجع المعجزة وعلاقتها بالأسباب عند أهل السنة والجماعة.

(*) يقول أبوالعلا العفيفي: نعم ابن عربي يقول بفيوضات افلوطين، ولكنه في الحقيقة يقول بفيض الكل عن الواحد، بمعنى أن الواحد متجل في صور أعيان الممكنات التي لاتتناهى. «ابن عربي، فصوص الحكم، ج٢، ص١٧٨-١٧٩».

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ج٢، ص٨١.

تعريف الكرامة عند الصوفية وعلاقتها بالأسباب :

قد سبق بحثها في الشبه[١] .

تعريف السحر عند الصوفية :

قد سبق تعريف السحر في اللغة[٢] . عند عرض معتقد أهل السنة والجماعة في علاقة السحر بالأسباب .

وهنا نريد أن نعرف المعنى الاصطلاحي له عند الصوفية .

المعنى الاصطلاحي للسحر عند الصوفية :

يقول ابن عربي : « . . . فلما رأت السحرة ذلك - أي : حية موسى عليه السلام تلقف حبالهم - علموا رتبة موسى في العلم ، وأن الذي رأوه ليس من مقدور البشر . . . »أ . هـ[٣] .

من هذا النص نستنتج أن السحر عند الصوفية من مقدورات البشر ، عكس المعجزة . إذن له أسبابه التي يحصل بها .

علاقة السحر بالأسباب عند الصوفية :

نجد أن الصوفية يختلفون في اعتقادهم في السحر ، وغيره على حسب مذاهبهم التي يعتقدونها ، فصوفية المعتزلة يرون أن السحر عبارة عن حيل وشعوذة ، يتوصل إليها بتعلم الصنعة . وهي ليست خارق للعادة عندهم[٤] .

---

(١) راجع ص ٥٣٧ من هذا البحث .

(٢) راجع ص ٢٤٣ من هذا البحث .

(٣) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص٢١٠ .

(٤) راجع ص ٤٤٣ من هذا البحث .

ونجد أن صوفية الأشاعرة يقولون أن السحر خارق للعادة يظهره الله على يد فاسق[١] . وفلاسفة الصوفية يرون أن الوجود واحد، ولكن يختلف بالرتبة على حسب العلم، كذلك يقول لما رأى السحرة من موسى عليه السلام معجزة الحية، علموا أن له رتبة من العلم، لايقدرون عليها . وقد سبق أن ذكرنا كيفية الفيوضات عندهم[٢] .

---

(١) راجع ص ٤٨٤ من هذا البحث .

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ص٢١٠ .

تعريف العين عند الصوفية :

قد سبق أن تعرفنا على تعريف العين في اللغة ، وهنا نريد أن نعرف معنى العين في الاصطلاح الصوفي .

المعنى الاصطلاحي للإصابة بالعين عند الصوفية :

على حسب معتقد الصوفي يكون تعريفه للعين .

فالإصابة بالعين معروفة عند جميع الموحدين ، والاختلاف قائم في الكيفية(١) .

علاقة الإصابة بالعين بالأسباب عند الصوفية :

كما ذكرنا في بحث السحر عند الصوفية ، أن اعتقاد الصوفية في علاقة العين بالأسباب على حسب مذاهبهم واعتقاداتهم المعتزلية(٢) ، والأشعرية(٣) ، وغيرها . فالصوفية تعتبر مذهباً مشاركاً لغيره من المذاهب ، وإن كان يستقل ببعض الأحكام(٤) .

---

(١) راجع ص ٢٥٨ - ٢٦٢ من هذا البحث .

(٢) راجع ص ٤٤٥ من هذا البحث .

(٣) راجع ص ٤٨٦ من هذا البحث .

(٤) الصوفية تدخل في جميع مذاهب الملة ، فهناك معتزلي صوفي ، وأشعري صوفي ، وسني صوفي -فالسني هو المتبع للسنة ، والصوفي له بعض المخالفات للسنة ، فنقول هنا : صوفي ينتهج منهج السلف في بعض القضايا ، أو صوفي متبع لأهل السنة والجماعة في هذه القضية . كأبي طالب المكي على منهج أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات والإيمان لكنه ليس على منهج أهل السنة والجماعة في السلوك والزهد والعبادة - وهكذا .

المبحث الرابع

الآثار المترتبة عليها

قد سبق أن أشرنا إلى شبهة الصوفية والرد عليها، وهنا نريد أن نتعرف على آثار هذه الشبهة في الصوفية، أو على معتقديها.

أولاً : ترك العمل ، ومايترتب عليه من انحطاط وتخلف :

قد عرفنا مما سبق من الشبه، أن اعتقاد الصوفية في الأسباب تركها، والتخلي عنها اعتقاداً منهم بالاقتدار الإلهي على رزقهم، وكفايتهم، ونسوا وتناسوا أن مقدر السبب والمسبب، هو الله عز وجل.

وأدى ذلك الاعتقاد الفاسد إلى ترك العمل، ولو أن العالم الإسلامي سار على هذا المذهب الصوفي لترتب على ذلك التخلف في العالم الإسلامي والانحطاط، وظن الناس الباقون أن هذا هو معتقد الإسلام فهربوا من الإسلام، خوفاً من التخلف والجمود.

لذلك أخذت فكرة سيئة عن الدين الإسلامي فاعتبروه هو دين الجمود، والتخلف. فانتشرت المجاعات، والدول النائية، والنامية.

يقول محمد رشيد رضا(*) : « . . . والمسلم الجامد لايدري أنه بهذا المشرب يسعى في بوار ملته وحطها عن درجة الأمم الأخرى، ولايتنبه لشيء من المصائب التي جرها على قومه إهمالهم للعلوم الكونية حتى أصبحوا بهذا الفقر الذي هم فيه، وصاروا عيالاً على أعدائهم الذين لايرقبون فيه إلا ولاذمة، فهو إذا نظر إلى هذه الحالة عللها بالقضاء والقدر بادئ الرأي، وهذا شأن جميع الكسالى في الدنيا يحيلون على الأقدار.

(*) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل، صاحب مجلة المنار، وأحد رجال الإصلاح، تلميذ محمد عبده، له عدة أعمال، له عدة مصنفات منها «تفسير القرآن الكريم»، «تاريخ الأستاذ محمد عبده»، ولد سنة ١٢٨٢هـ، وتوفي سنة ١٣٥٤هـ. «الأعلام، للزركلي، ج٦، ص١٢٦».

هذا الخلق هو الذي حبب الكسل إلى كثير من المسلمين فنجمت فيهم فئة يلقبون «بالدراويش» ليس لهم شغل ولا عمل، وليسوا في الواقع إلا أعضاء مشلولة في جسم المجتمع الإسلامي.

وهذا الخلق بعينه هو الذي جعل الأفرنج يقولون أن الإسلام جبري لايأمر بالعمل، لأن ماهو كائن هو كائن، عمل المخلوق أم لم يعمل . . . »أ. هـ[١].

ويقول أحد المستشرقين[*]: «إن الإسلام لايشجع الجهود العلمية بل هو عائق لها بما فيه من اعتقاد للغيبيات وخوارق العادات. وإيمان تام بالقضاء والقدر . . . »أ. هـ[٢].

ويقول مستشرق آخر[**]: «إلا أن السبب في تأخر المسلمين وانحلالهم يرجع إلى مافي تعاليم دينهم من إيمان بالجبرية التي فيها دعوة صريحة إلى التواكل وعدم السعي في الحياة . . . »أ. هـ[٣].

فمن هذا المنطلق نجد كم منع هذا المعتقد الخاطئ الفاسد بكثير من المسلمين عن العمل الجاد النافع فضعفوا، وهانوا، وأصيبوا بكل قاصمة للظهر، حتى أصبحوا المثل في العجز والكسل، والتخلف في ميادين العمل والإنتاج. ووجد بسببهم العدو الكافر مجالاً للطعن في عقيدة الإسلام[٤].

كذلك دب الضعف، والفقر، والمجاعات، والأمراض في العالم الإسلامي[٥].

---

(١) محمد رشيد رضا، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ص١٠٣-١٠٤.

(*) هو المستشرق رينان الفرنسي.

(**) هو المستشرق والكاتب الأمريكي: واشنجتون ايرفنج.

(٢) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص١١٠-١١١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الجزائري، عقيدة المؤمن، ص٤٤١.

(٥) نبيل صبحي الطويل، الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، ص٢٣-١٤٠.

ثانياً: ساهموا في إفساد التصور الحق للذات الإلهية من خلال ماقرروه من عقيدة وحدة الوجود.

ثالثاً: صرف الناس عن كتاب الله عز وجل، وسنة رسوله ﷺ في طريقة الزهد، والتوكل، والأذكار، والعبادات وخاصة في مسألة الأسباب واتخاذها.

رابعاً: تأويل النصوص في الكتاب والسنة، بادعاء أن هناك ظاهراً وباطناً لها كقولهم في قصة أيوب عليه السلام أنه لم يتخذ الأسباب العلاجية وإنما هي مكاشفات كونية.

الخاتمة

الخاتمة

نختم بحثنا هذا بشكر الله عز وجل وحمده وثناءه على معونته لي في هذا البحث فله الشكر وله الحمد عدد خلقه، وله الحمد رضا نفسه، وله الحمد زنة عرشه، وله الحمد مداد كلماته سبحانك اللهم لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك.

أما بعد . .

فأختم البحث بالنتائج التي توصلت إليها من خلال عرض هذه الموضوعات وهذه الفصول والمباحث والمطالب وهي كالتالي :

١ - الأخذ بالأسباب أمر مأمور به المرء شرعاً وقدراً.

٢ - على الإنسان معرفة ثلاثة أمور عند الأخذ بالأسباب :

أ - أن لايجعل منها سبباً إلا ماثبت أنه سبب شرعاً أو قدراً. كالأسباب الكونية والشرعية. وعدم الأخذ بالأسباب الوهمية.

ب - أن لايعتمد العبد عليها بل يعتمد على مسببها ومقدرها مع قيامه بالمشروع منها، وحرصه على النافع منها.

جـ - أن يعلم أن الأسباب مهما عظمت وقويت فإنها مرتبطة بقضاء الله وقدره. لا خروج لها عنه.

٣ - تنقسم الأسباب إلى قسمين :

أ - أسباب شرعية وهي الأعمال الصالحة الموصولة إلى خير الدنيا والآخرة، سواء كانت باطنية كالتوحيد، والإيمان بالله عز وجل، وملائكته ورسله، أو أعمال القلوب، أو ظاهرية، كالعبادات البدنية، والمالية، كالصلاة، والصيام، والذكر، وغيرها.

ب - أسباب كونية وهي السنن الكونية من نزول المطر، وتكون السحاب، وإنبات الزرع، والزراعة، والصناعة، والتكسب.

وكل ذلك ينتج بإرادة الله عز وجل.

٤ - وهناك مايسمى بالأسباب الوهمية وهي ليست أسباباً في الحقيقة، بل من وضع البشر، وعقلياتهم القاصرة، وأوهامهم.

٥ - أهل السنة والجماعة يعتقدون تأثير السبب في المسبب بإذن الله تعالى، عند وجود الشروط، وانتفاء الموانع.

٦ - الأخذ بالأسباب من سنة الأنبياء عليهم السلام، وسنة السلف الصالح رضوان الله عنهم من بعدهم.

٧ - علاقة التوكل بالأسباب عند أهل السنة والجماعة علاقة معية، فالأسباب لاتكون إلا مع التوكل، والتوكل لايكون إلا مع الأسباب. بل التوكل من أعظم الأسباب.

٨ - علاقة القدر بالأسباب، أن الأسباب من قدر الله عز وجل، بقضاءه وقدرته جعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل مسبباً سبباً، ولكل سبب مسبباً. لكن بإرادة الله تعالى.

٩ - علاقة الدعاء بالأسباب فهو أعظم الأسباب على الإطلاق، وهو من الأسباب الشرعية المأمور بها.

١٠ - علاقة الأسباب بالمعجزة والكرامة. لا علاقة بينهما لأن الله عز وجل ماجعل المعجزة والكرامة - فوق معجزة للرسول، وكرامة للولي - إلا ليبين قدرته على تغيير نظام السنن الكونية كيفما شاء، وقتما شاء.

١١ - علاقة الأسباب بالسحر، يعتبر السحر من الأسباب الوهمية من حيث استخدامه للعلاج، أو لقضاء حاجة ما.

ومن حيث إن له أسباباً وهو مسببٌ عنها فنعم، فالسحر يمكن تعلمه عن طريق إستخدام الجن والشياطين، وتعلمه من أهل الصنعة السابقين.

والسحر له حقيقة في التأثير بالمرض، والقتل، والتفريق بين المرء وزوجه، وليس له تأثير في قلب الأعيان.

١٢ – على المسلم استغلال الأسباب، ووضعها في مواضعها التي جعلها الله عز وجل لها. لأنه مسبب الأسباب ومهيؤها، والمتعبد له بها.

وكل هذه النتائج السابقة الذكر استخلصناها من موقف أهل السنة والجماعة، أما بالنسبة للفرق المخالفة فهي كالتالي:

١٣ – يرى الفلاسفة أن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية حتمية لابد من حدوثها، لأنها تابعة لحركات الكواكب والأفلاك والعقول التي لاتتغير ولاتتبدل.

١٤ – ويرى المعتزلة أن هناك فرقاً بين الأسباب ومسبباتها، والعلة ومعلولاتها في العلاقة بينهما بحيث أن الأولى يمكن ألا يحدث السبب المسبب. وجعلوها في الأفعال الإنسانية. والثاني إيجاب حدوث ذلك لأنها تابعة لنظام معين هو الأصلح والأكمل في ذلك وهو فعل الله عز وجل.

فالمعتزلة يريدون التوفيق بين القدرة والمشيئة الإلهية، وبين نظام الكون، فوقعوا في شر مما هربوا منه حيث جعلوا مشيئة الله عز وجل تابعة للأصلح والأحسن في النظام.

١٥ – ويرى الأشاعرة أن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة عادة، بحيث ليس هناك تأثير للأسباب في مسبباتها، وإنما يحدث هذا عند هذا بقدرة الله عز وجل. وعرفت العلاقة عن طريق التكرار والمشاهدة. فلا يوجد تأثير، وإنما هو اقتران عادي. ظناً منهم أن القول بالتأثير يؤدي إلى الإنتقاص من الإقتدار الإلهي. فوقعوا في شر مما هربوا منه في عدم وجود نظام وعناية من الله عز وجل، لعدم وجود قوانين وأنظمة للكون – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

١٦ - ويرى الصوفية أن التسليم لله عز وجل والتفويض والتوكل يفرض على الصوفي ترك الأسباب، وانتظار الكرامات من الله عز وجل دون سبب. وهو تعطيل للسنن الكونية والشرعية.

١٧ - كل ماسبق يدل على أن الإفراط والتفريط، والخروج عن الشرع بزيادة أو نقصان يؤدي إلى البعد عن الشرع والمطلوب منه. والتيه والضلال، والإعتقادات الفاسدة.

هذا موجز لما في بحثي هذا من نتائج نسأل الله الفائدة.

وصلى اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

مقدمة البحث

ليلى نوري الحربي

الفهـــــارس

فهرس الآيات

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الأحاديث

	الحديث	رقم الصفحة
٢٠	«اللهم إني أنشدك عهدك ووعدك . . .	١٧٤
٢١	«اللهم بارك لنا في ثمارنا . . .	١٧٥
٢٢	«اللهم بك أصول . . .	١٥٧
٢٣	«اللهم لك الحمد . . .	١٧٤
٢٤	«اللهم مصرف القلوب . . .	١٥٧
٢٥	«أنا أتقاكم وأعلمكم بالله أنا . . .	١١٢
٢٦	«إن أطيب ماأكل الرجل . . .	١٣٣
٢٧	«إن ثلاثة من بني إسرائيل	٤٩٩
٢٨	«إن الدعاء والبلاء ليلتقيان . . .	٢٣٠
٢٩	«إن الدين يسر . . .	٩٣
٣٠	«إن رحمتي سبقت غضبي . . .	٤٢٧
٣١	«انطلق النبي صلى الله عليه وسلم لحاجته	١١٧
٣٢	«إن الله لايمل حتى تملوا . . .	١٠٨
٣٣	«إن لنفسك عليك حقا . . .	٥٤٢
٣٤	«إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله . . .	١٥٥
٣٥	«إن من البيان لسحرا . . .	٢٤٣
٣٦	«إن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عام الفتح . . .	١٢١
٣٧	«إن هذه الحبة السوداء شفاء . . .	٩٩
٣٨	«إنه ليس بدواء . . .	٢٠٩
٣٩	«أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يسترقي من العين . . .	٢٦٠

	الحـــــديث	رقم الصفحة
٤٠	«أوصاني خليلي بثلاث . . .	٣٠٤
٤١	«أول ماخلق الله القلم . . .	٣٦١
٤٢	«أي اللباس أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . . .	٢٨٥
٤٣	«الأيمن فالأيمن . . .	١١٥
٤٤	«أيكم رأى الكوكب الذي انقض البارحة . . .	١٩٩

(ب)

٤٥	«بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة إلا بالله . . .	١٧٥
٤٦	«بسم الله توكلت على الله اللهم إنا نعوذ بك . . .	١٧٥
٤٧	«بينا أنا عند البيت . . .	٣٨٤
٤٨	«بينا أنا نائم . . .	١٢٨

(ت)

٤٩	«تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق . . .	٢٩٩
٥٠	«تزوجت . . .	١٣١
٥١	«تلك الكلمة الحق . . .	٣١٩
٥٢	«توفي رسول الله ودرعه . . .	١٢١

(ح)

٥٣	«الحلق قبل الذبح . . .	٣٠٤

الحديث		رقم الصفحة

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

الحـــــــــديث		رقم الصفحة

(ل)

الحـــــــــديث		رقم الصفحة
٩٥	«لما استخلف أبوبكر . . . لقد علمت . . .	١٢٨
٩٦	«لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد عليه المرض . . .	١١٨
٩٧	«لما قدمنا المدينة . . .	١٣١
٩٨	«لما كسرت بيضة النبي صلى الله عليه وسلم . . .	١٢١
٩٩	«لما كسرت على رأس النبي صلى الله عليه وسلم البيضة . . .	١١٩
١٠٠	«لن ينجي أحداً منكم عمله . . .	١٥٣-٢٩٢
١٠١	«لو أنكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم . . .	١٥٩-١٩٨
١٠٢	«ليت رجلاً صالحاً . . .	١٢٢

(م)

١٠٣	«ماأحب أن اكتوي . . .	٢٠٣
١٠٤	«ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء . . .	٩٥-٢٧٦
١٠٥	«مابال أقوام يتنزهون عن الشيء . . .	١١٣
١٠٦	«مابعث الله نبياً إلا رعى الغنم . . .	١١٤
١٠٧	«ماترك النبي صلى الله عليه وسلم إلا سلاحه . . .	١٢٣
١٠٨	«ماخلقت خلقاً أكرم منك . . .	٣٦١
١٠٩	«مامن مسلم يدعو الله . . .	٢٣٣
١١٠	«مامن مسلم يغرس غرساً . . .	١٠٣
١١١	«المؤمن القوي خير وأحب . . .	١٥٦-١٩٨
١١٢	«مفاتح الغيب خمس لايعلمهن	٣٥٢

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

	العلم	رقم الصفحة

(أ)

العلـــــــــــم	رقم الصفحة

	العلـــــــــم	رقم الصفحة
٤٥	زهير بن صالح بن أحمد بن حنبل .	١٣٤
٤٦	زيد بن سهل بن الأسود النجاري الأنصاري	١٢١

(س)

٤٧	سراقة بن مالك بن جعشم .	١٧٣
٤٨	سعد بن أبي وقاص .	١٢٢
٤٩	سعد بن الربيع بن عمرو .	١٣١
٥٠	سعد بن مالك بن سنان . «أبو سعيد الخدري» .	١٢٩
٥١	سعد بن معاذ .	١١٢
٥٢	سعيد بن جبير .	٧٣
٥٣	سعيد بن زيد بن عمرو العدوي .	١٣٠
٥٤	سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري .	١٣٥
٥٥	سليم بن عامر .	٢٩٩
٥٦	سلمان الفارسي .	١٣٦
٥٧	سليمان دنيا .	٣٩٢
٥٨	سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب . «صاحب التيسير» .	٩٧
٥٩	سهل بن سعد الخزرجي الأنصاري .	١١٩
٦٠	سهل بن عبدالله التستري .	١٩٨

العلـــــــــم		رقم الصفحة
	(ص)	
٦١	صدى بن عجلان الباهلي .	٩٤
٦٢	صفوان بن المعطل بن رخصة السلمي .	١٧٩
	(ض)	
٦٣	الضحاك بن مزاحم الخراساني .	١٦٨
٦٤	ضرار بن عمرو .	٤٢٦
	(ط)	
٦٥	طارق بن شهاب البجلي .	٩٥
٦٦	طلحة بن عبيدالله بن عثمان القرشي .	١٣٠
٦٧	الطيبي .	٩٤
٦٨	طيفور بن عيسى البسطامي . «أبويزيد البسطامي» .	٣٣٢
	(ع)	
٦٩	عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار .	٢٠٠
٧٠	عامر بن عبدالله بن الجراح	٢٢٣
٧١	عامر بن فهيرة . «مولى أبي بكر» .	١٧١
٧٢	العباس بن مرداس ابن أبي عامر السلمي .	٢٥٧

	العلم	رقم الصفحة
٧٣	عبدالجبار بن أحمد الهمذاني . «القاضي عبدالجبار» .	٣٠
٧٤	عبدالرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه .	٣١
٧٥	عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الدمشقي «ابن رجب» .	١٦٠
٧٦	عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار . «عضد الدين الإيجي» .	٤٩١
٧٧	عبدالرحمن بن أحمد بن عطية . «أبوسليمان الداراني» .	٥٢٠
٧٨	عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب .	٣٢١
٧٩	عبدالرحمن بن صخر الدوسي . «أبوهريرة» .	٩٣
٨٠	عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي . «ابن الجوزي» .	١٥٤
٨١	عبدالرحمن بن عوف القرشي .	١٣٠
٨٢	عبدالرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي . «أبوحاتم الرازي» .	١٦٠
٨٣	عبدالرحمن بن محمد بن محمد . «ابن خلدون» .	٣٦٣
٨٤	عبدالرحمن بن محمد بن المظفر الداودي .	٢٠٢
٨٥	عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري .	١٣٤
٨٦	عبدالرحمن بن ناصر السعدي .	٧٢
٨٧	عبدالرزاق .	١٣٣
٨٨	عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي . «أبوهاشم» .	٤٨٧
٨٩	عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي . «البغدادي الأشعري» .	٤٤٢
٩٠	عبدالقادر محي الدين الجيلاني .	٥٣٢
٩١	عبدالكريم بن عثمان .	٤٢٣

	العلم	رقم الصفحة
١١١	عِراك بن مالك الغفاري.	٨٨
١١٢	عسكر بن الحصين. «أبوتراب النخشبي».	٥٤٦
١١٣	عكاشة بن محصن بن حرثان الأسدي.	٢٠٠
١١٤	علي بن أبي طالب.	٩١
١١٥	علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري.	٢٥٣
١١٦	علي بن إسماعيل. «ابن سيدة».	٥١
١١٧	علي بن إسماعيل بن إسحاق. «أبوالحسن الأشعري».	٤٠١
١١٨	علي بن خلف بن عبدالملك بن بطال.	١٥٣
١١٩	علي بن عبدالله بن جعفر السعدي المدني.	٤٤٩
١٢٠	علي بن علي. «أبوالعز الحنفي».	٤٨
١٢١	علي بن محمد بن سالم بن التغلبي. «سيف الدين الآمدي».	٤٥٩
١٢٢	علي بن محمد الشريف الجرجاني.	٢٦
١٢٣	عمران بن حصين بن عبيد.	١٢٦
١٢٤	عمر بن الخطاب.	١١٦
١٢٥	عمر بن علي بن مرشد الحموي. «ابن الفارض».	٥١٥
١٢٦	عمرو بن بحر الجاحظ.	٤٠٠
١٢٧	عمرو بن الحرث بن أبي ضرار. «أخو جويرية زوج النبي صلى الله عليه وسلم».	١٢٣
١٢٨	عمرو بن الحريث بن عمرو المخزومي القرشي.	١١٧

العلـــــــــم	رقم الصفحة

	العلـــــــــــم	رقم الصفحة
١٥٩	محمد بن علي بن عطية الحارثي. «أبو طالب المكي».	٥١٠
١٦٠	محمد بن علي بن عمر التميمي المازري. «أبو عبدالله المازري».	٢٠١
١٦١	محمد بن علي بن محمد الشوكاني.	٧٤
١٦٢	محمد بن علي بن وهب. «ابن دقيق العيد الحفيد..».	١٠٢
١٦٣	محمد بن عمر الرازي. «فخر الدين الرازي».	٣٤
١٦٤	محمد بن القاسم. «أبو بكر الأنباري».	٤٧
١٦٥	محمد بن كعب بن سليم. «محمد بن كعب».	١٦٨
١٦٦	محمد بن محمد. «نصير الدين الطوسي».	٤٠
١٦٧	محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري.	١٢٢
١٦٨	محمد بن محمد الغزالي. «أبو حامد الغزالي الطوسي».	٣٣
١٦٩	محمد بن الهذيل العبدي. «أبو الهذيل العلاف».	٤٢٥
١٧٠	محمد بن يوسف بن علي. «شمس الدين الكرماني».	٠
١٧١	محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي.	٤٦٠
١٧٢	محمود بن أحمد بن موسى العيني. «صاحب عمدة القاريء».	٩٦
١٧٣	محمود بن عمر الخوارزمي الزمخشري. «أبو القاسم جارالله الزمخشري».	٢٦
١٧٤	مروان بن معاوية.	٤٤٩
١٧٥	مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني.	٥٠٣
١٧٦	معاذ بن جبل الأنصاري.	١٢٣
١٧٧	معاوية بن قرة بن أياس. «معاوية بن قرة».	١٩٩

العلـــــم		رقم الصفحة

فهــرس الكنى

فهرس أسماء النساء

فهرس الكلمات الغريبة

فهرس الكلمات الغريبة

الكلمـــــــــة	رقم الصفحة

الكلمـــــة	رقم الصفحة

الكلمـــــــــة	رقم الصفحة
(ص)	
٤١ الصوت عند الأشاعرة .	٤٦٦
(ع)	
٤٢ العراف .	٣٢١
٤٣ العلم الضروري .	٤١٩
٤٤ العلم عند الأشاعرة .	٤٦٦
٤٥ العلم النظري .	٤١٩
٤٦ العلة .	٣١
٤٧ العناية عند الفلاسفة .	٣٣٩
(غ)	
٤٨ الغاية .	٥٨
٤٩ غزوة المريسيع .	١٧٩
(ف)	
٥٠ الفاعل .	٣٨
٥١ فشبت .	١١٥
٥٢ فصع .	٤٢
٥٣ الفعل .	٣٦

الكلمة	رقم الصفحة

فهرس الفرق

فهــرس الفرق

الفرقـــــــــــــــــة

١ - إخوان الصفاء .

٢ - الأشاعرة :

هم أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، لهم عدة إعتقادات باطلة منها أنهم يثبتون لله سبع صفات يسمونها صفات المعاني، ويؤولون غيرها. ولهم إعتقاد آخر وهو أن أخص خصائص الألوهية هو الإنفراد بالخلق والإختراع ولهذا اهتموا في كتبهم بإقامة براهين على ذلك، كالذي يسمونه ببرهان «التمانع». قولهم بالعادة بالنسبة للسببية. وغيرها من الاعتقادات.

من كبار علمائهم: الباقلاني، الجويني، التفتازاني، الإيجي، وغيرهم.

«دعوة التوحيد، لخليل هراس، ص٢٣٠». «مذاهب الإسلاميين، لعبدالرحمن بدوي، ص٤٨٧-٦٩٩».

٣ - الصوفية :

هم جماعة زعموا أنهم يريدون سلوك الطريق إلى الله عز وجل، ولكنهم بدلاً من أن يسلكوا طريق الكتاب والسنة الذي لاطريق إلى الله غيره، راحوا يشرعون لأنفسهم من الدين مالم يأذن به الله، ويضعون لأنفسهم قواعد للسلوك تقوم على الزهد، والحرمان، ورياضة النفس، ومجاهدة الشهوات. وتأثروا بالبوذية، والنصرانية، والصائبة، والمانوية، والغنوصية، وأدعوا لأنفسهم أحوال، ومواجد، وأذواقاً. ومازال الشيطان بهم يصور لهم من الخيالات مالاحقيقة له حتى أوقعهم في القول بالحلول، ووحدة الوجود. وأفضى بهم إلى القول بالجبر. وتقديس أئمتهم حتى الموتى منهم، والغلو في الكرامات. وغيرها.

ومن علمائهم: الجنيد، الطوسي، ابوطالب المكي، الغزالي، وغيرهم.

«دعوة التوحيد، لخليل هراس، ص٢٣١».

الفرقـــــــــــــــــة

٤ - الفلاسفة :

هم فرقة نظرت في كتب فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون وأفلوطين الإسكندري، فآمنوا بما فيها من خزعبلات. ثم حاولوا عبثاً وتزلفاً أن يجمعوا بين الإسلام والفلسفة، ستراً لزندقتهم. فأخذوا يتلاعبون بالنصوص، وجعلوا أخص خصائص الألوهية هو واجب الوجود بالذات، وأن الله عز وجل ليس خالقاً للعالم، ولا مدبر له بل ولايعلم مايجري - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - وإنما ينسبون الخلق للعقل الفعّال.

ومن علمائهم: ابن سينا، الفارابي، وغيرهم.

«دعوة التوحيد، لخليل هراس، ص٢٢٩-٢٣٠». «الصفدية، لابن تيمية، كلها». «بغية المرتاد، لابن تيمية».

٥ - المعتزلة :

فرقة من علماء الكلام تنتسب إلى رجل يقال له «واصل بن عطاء الغزال» كان للحسن البصري يقرأ عليه، ثم إعتزله لسبب ما، فسمي هو وأصحابه معتزلة، وقد اشتهر المعتزلة بالغلو في تقديس العقل واعتباره المصدر الأول للإعتقاد، وتأويل النصوص، ومتفقون على خمس أصول هي التوحيد، العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وينكرون صفات الله عز وجل.

من علمائهم: القاضي عبدالجبار الجبائي، وأبوهاشم، وأبوعلي، وغيرهم.

«دعوة التوحيد، لخليل هراس، ص٢٢٨». «مذاهب الإسلاميين، لعبدالرحمن بدوي، ص٣٧-٣٩٦». «الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر البغدادي، ص٩٣-١٦٩». «عقائد الثلاث والسبعين فرقة، لأبي محمد اليمني، ج١، ص٣٢٥-٤٤١» وغيرها من كتب الفرق.

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

(أ)

١ - الإبانة عن أصول الديانة . لأبي الحسن الأشعري . تحقيق : فوقية حسين محمود . توزيع دار الأنصار . القاهرة - مصر . ط١ . ت ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

٢ - إبطال التنديد باختصار شرح كتاب التوحيد . لحمد بن علي بن محمد بن عتيق . تقديم ومراجعة : إسماعيل بن سعد بن عتيق . دار الكتاب والسنة . باكستان . دار الهداية للطبع والنشر والترجمة . الرياض - السعودية . ط٦ ، ت ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .

٣ - الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية . للمحدث : زين الدين المناوي . وعليه النفحات السلفية بشرح الأحاديث القدسية . لمحمد منير الدمشقي الأزهري . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده . القاهرة - مصر . ط٤ . ت١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

٤ - أثر نظرية المعرفة الإشراقية في أديان الهند على الصوفية . مذكرات للدراسات العليا بجامعة أم القرى . للدكتور محمود خفاجي .

٥ - أحكام القرآن . لأبي بكر ابن العربي . تحقيق : علي محمد البجاوي . دار المعرفة . بيروت- لبنان . ط . د . ت . د .

٦ - إحياء علوم الدين . للإمام أبي حامد الغزالي . يطلب من مكتبة عبدالوكيل الدروبي . دمشق - سوريا . عالم الكتب . ط . د . ت . د .

٧ - أديان الهند الكبرى . للدكتور : أحمد شلبي . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة - مصر . ط٥ . ت١٩٧٩م .

٨ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد . لإمام الحرمين الجويني . تحقيق : محمد يوسف موسى . علي عبدالمنعم عبدالحميد . مكتبة الخانجي . مصر . ومكتبة المثنى . بغداد - العراق . ط . د . ت١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م .

٩ - كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . لإمام الحرمين الجويني . تحقيق : أسعد تميم . مؤسسة الكتب الثقافية . بيروت - لبنان . ط٢ . ت١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .

١٠ - إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري . أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت - لبنان . ط . د . ت١٤١٠هـ - ١٩٨٩م .

١١ - الأزمة الفكرية المعاصرة . تشخيص ومقترحات علاج . طه جابر العلواني . نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي . الرياض - السعودية . ط٢ . ت١٤١٣هـ-١٩٩٢م . ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .

١٢ - الإسلام يتحدى . لوحيد الدين خان . تحقيق : عبدالصبور شاهين . تعريب : ظفر الإسلام خان . دار البحوث العلمية . ط٤ . ت١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

١٣ - الأسماء والصفات . للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي . حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه : عبدالله بن محمد الحاشدي . قدم له : مقبل بن هادي الوادعي . مكتبة السوادي للتوزيع . جدة - السعودية . ط١ . ت١٤١٣هـ-١٩٩٣م .

١٤ - الإشارات والتنبيهات . لأبي علي بن سينا . مع شرح نصير الدين الطوسي . تحقيق : سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة - مصر . ط . د . ت . د .

١٥ - الإصابة في تمييز الصحابة. لابن حجر العسقلاني. وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب. لابن عبدالبر القرطبي. مؤسسة التاريخ العربي. دار إحياء التراث العربي. ط١. ت١٣٢٨هـ.

١٦ - أصول الدين. للإمام عبدالقاهر البغدادي. دار الكتب العلمية. بيروت - لبنان. ط٣. ت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٧ - الإعجاز الطبي في القرآن والسنة. لمحمد داود الجزائري. منشورات دار ومكتبة الهلال. بيروت - لبنان. ط١. ت ١٩٩٣م.

١٨ - إعجاز القرآن الكريم في وصف أنواع الرياح، السحاب، المطر، مجموعة بحوث مقدمة من هيئة الإعجاز العلمي. دار القبلة للثقافة الإسلامية. جده- السعودية. ط١. ت١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٩ - الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. لخير الدين الزركلي. دار العلم للملايين. بيروت - لبنان. ط١. ت١٩٩٢م.

٢٠ - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. لابن تيمية. تحقيق: ناصر بن عبدالكريم العقل. مكتبة الرشد. الرياض - السعودية. ط٤. ت١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢١ - الله يتجلى في عصر العلم. نخبة من العلماء الأمريكيين. إشراف: جون كلوفر مونسيما. ترجمة: الدمرداش عبدالمجيد سرحان. راجعه: محمد جمال الدين الفندي. المكتبة الفيصلية. دار القلم. بيروت - لبنان. ط.د، ت.د.

٢٢ - الإمام ابن تيمية وقضية التأويل دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية . دكتور محمد السيد الجليند . شركة ومكتبة عكاظ للنشر والتوزيع . جدة - الرياض - الدمام - السعودية . ط٣ . ت١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

٢٣ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به . للقاضي أبي بكر الباقلاني . تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر . عالم الكتب . بيروت - لبنان . ط١ . ت١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .

٢٤ - إنه الحق . معجزة العصر . تتجلى في محاورة علمية مع ١٤ من رواد العلوم في شتى الآفاق . هيئة الإعجاز العلمي . مكة المكرمة - السعودية . ط . د ، ت . د .

٢٥ - أوجه من الإعجاز العلمي في عالم النحل ، اللبن وتركيبه الكيميائي ، الحبة السوداء . د/ عبدالمنعم محمد الحفني . د/ أحمد الوصيف وآخرون . طبع بمطابع رابطة العالم الإسلامي . مكة المكرمة - السعودية . ط . د ، ت . د .

(ب)

٢٦ - البحر المحيط . للإمام الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي . حققه وخرج أحاديثه : لجنة من علماء الأزهر . دار الكتبي . ٧ شارع الجمهورية - مصر . ط١ . ت١٤١٤هـ-١٩٩٤م .

٢٧ - بدائع الفوائد . لابن القيم الجوزية . حققه : بشير محمد عيون . مكتبة المؤيد . الرياض - السعودية . مكتبة دار البيان . دمشق - سوريا . ط١ . ت١٤١٥هـ-١٩٩٤م .

٢٨ - البداية والنهاية . لأبي الفداء الحافظ ابن كثير . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت- لبنان . ط . د . ت١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .

٢٩ - بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز . لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي . تحقيق : محمد علي النجار . المكتبة العلمية . بيروت- لبنان . عباس أحمد الباز . مكة - السعودية . ط . د ، ت . د .

٣٠ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد . لابن تيمية . تحقيق : الدكتور : موسى بن سليمان الدويش . مكتبة العلوم والحكم . ط١ . ت١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

(ت)

٣١ - تاج العروس من جواهر القاموس . للسيد المرتضي الزبيدي . منشورات دار مكتبة الحياة . بيروت - لبنان . ط . د ، ت . د (غير محقق) .

٣٢ - تاج العروس من جواهر القاموس . للسيد الزبيدي . تحقيق : إبراهيم الترزي وآخرين . دار إحياء التراث العربي . بيروت- لبنان . ط . د . ت١٣٩٤هـ-١٩٧٤م .

٣٣ - تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام . للحافظ محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق : حسام الدين القدسي . مطبعة المدني . القاهرة - مصر . ط . د ، ت . د .

٣٤ - تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي . للإمام أبي العلي المباركفوري . أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه : عبدالوهاب عبداللطيف . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . ط . د ، ت . د .

٣٥ - التدمرية تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع . لابن تيمية . تحقيق : محمد بن عودة السعوي . طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر . الرياض - السعودية . ط١ . ت١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

٣٦ - تذكرة الحفاظ . للإمام أبي عبدالله الذهبي . مؤسسة التاريخ العربي . بيروت - لبنان . دار إحياء التراث . ط . د، ت . د .

٣٧ - التعريفات . للجرجاني . مع رسالة في بيان اصطلاحات رئيس الصوفية محي الدين بن عربي الواردة في كتابه الفتوحات المكية . شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده . القاهرة - مصر . ط . د، ت١٣٥٧هـ-١٩٣٨م .

٣٨ - التعريفات . للجرجاني . دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان . ط١ . ت١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

٣٩ - التعليقات . لابن سينا . حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوي . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة - مصر . ط . د، ت١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م .

٤٠ - تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب . للإمام محمد فخر الدين الرازي . قدم له : خليل محي الدين الميس . المكتبة التجارية . مصطفى أحمد الباز . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت - لبنان . ط . د، ت١٩٩٣م-١٤١٤هـ .

٤١ - تفسير القرآن العظيم . للإمام إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي . دار الريان للتراث دار الحديث . القاهرة - مصر . ط١، ت١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

٤٢ - تلبيس أبليس . للإمام أبي الفرج بن الجوزي . حققه : أيمن صالح . دار الحديث . القاهرة - مصر . ط١، ت١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .

٤٣ - تلبيس أبليس . للإمام أبي الفرج بن الجوزي . عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية بمساعدة بعض علماء الأزهر . الناشر دار الندوة الجديدة . بيروت - لبنان . ط٢ ، ت١٣٦٨هـ .

٤٤ - كتاب التمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل . للقاضي أبي بكر الباقلاني . تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية . بيروت - لبنان . ط٣ ، ت١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .

٤٥ - تنزيه الله تعالى عما أوجبه عليه المعتزلة . رسالة دكتوراة مقدمة من الدكتور أحمد البناني . إشراف : عبدالعزيز عبيد . لعام ١٤٠٣هـ-١٤٠٤هـ . جامعة أم القرى : كلية الدعوة وأصول الدين . قسم العقيدة .

٤٦ - تهافت الفلاسفة . للإمام الغزالي . تحقيق سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة- مصر . ط٧ ، ت . د .

٤٧ - تهافت الفلاسفة . للإمام الغزالي . تحقيق وتقديم : سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة- مصر . ط٧ ، ت١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م .

٤٨ - تهذيب مدارج السالكين . لابن القيم . تهذيب : عبدالمنعم صالح العلي العربي . مؤسسة الرسالة . بيروت- لبنان . ط٤ . ت١٤١٢هـ - ١٩٩١م .

٤٩ - توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم الموسومة بالكافية الشافية في الإنتصار للفرقة الناجية . لأحمد بن إبراهيم بن عيسى . المكتب الإسلامي . دمشق - سوريا . ط١ ، ت١٣٨٢هـ . بيروت- لبنان . ط٢ . ت١٣٩٢هـ .

٥٠ - التوكل على الله . للحافظ ابن أبي الدنيا . شرح وتحقيق : سالم بن أحمد بن عبدالهادي . مكتبة التراث الإسلامي . القاهرة- مصر . ط . د ، ت . د .

٥١ - التوكل على الله. للحافظ بن أبي الدنيا. دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت- لبنان. ط١، ت١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٥٢ - التوكل على الله تعالى وعلاقته بالأسباب. لعبدالله بن عمر الدميجي. دار الوطن. الرياض - السعودية. ط١، ت١٤١٧هـ.

٥٣ - تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد. لسليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب. المكتب الإسلامي. بيروت- لبنان. ط٣، ت١٣٩٧هـ.

٥٤ - تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان. تأليف: عبدالرحمن بن ناصر السعدي. المطبعة السلفية، ومكتبتها- الروضة- الرياض- السعودية. ط.د، ت١٣٧٥هـ.

(ج)

٥٥ - جامع البيان في تفسير القرآن. للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري. وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان. للعلامة: نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري. دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. ط.د، ت١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٥٦ - جامع الرسائل. لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. مطبعة المدني. القاهرة- مصر. ط١، ت١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٥٧ - الجامع الصحيح. للترمذي. تحقيق: إبراهيم عطوة عوض. الناشر المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ. ط.د، ت.د.

٥٨ - جامع العلوم والحكم. لابن رجب الحنبلي. دار المعرفة. بيروت- لبنان. ط١. ت١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٩ - الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي. دار الكتاب العربي. ط.د، ت.د.

٦٠ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. لابن تيمية. مطابع المجد التجارية.

٦١ - الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي. المسمى: الداء والدواء. للإمام ابن القيم الجوزية. تصحيح وتعليق: محمد عبدالوهاب فايد. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده. ميدان الأزهر- مصر. ط.د، ت١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

(ح)

٦٢ - حاشية الدسوقي على أم البراهين. لمحمد الدسوقي. على شرح أم البراهين لمؤلفها محمد السنوسي. وبهامشه الشرح المذكور. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ط.د، ت.د.

٦٣ - الحث على التجارة والصناعة والعمل. والإنكار على من يدعي التوكل في ترك العمل والحجة عليهم في ذلك. تصنيف: أبي بكر أحمد بن محمد ابن هارون الخلال. من مسائل أبي عبدالله أحمد بن حنبل. ومعه: المنارة على التجارة والكسب المستطاب بحديث الإحتطاب. تصنيف: أبي عبدالله محمود بن محمد الحداد. دار العاصمة. الرياض- السعودية. ط١، ت١٤٠٧هـ.

٦٤ - الحرمان والتخلف في ديار المسلمين. للدكتور نبيل صبحي الطويل. مطابع رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية. قطر. ط١، ١٤٠٤هـ.

٦٥ - حكم ابن عطاء الله . شرح العارف بالله الشيخ زروق . تحقيق : عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف. الناشر مكتبة النجاح. طرابلس - ليبيا. ط.د، ت.د.

٦٦ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. للحافظ أبونعيم الأصبهاني. مطبعة السعادة. بمصر. ط١، ت١٣٩١هـ-١٩٧١م.

(د)

٦٧ - الداء والدواء. للإمام ابن القيم الجوزية. حققه وعلق عليه وأخرج أحاديثه : علي بن حسن بن علي بن عبدالحميد الحلبي الآثري. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع. الدمام- الأحساء - جده - الرياض - السعودية . ط٢، ت١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٦٨ - درء تعارض العقل والنقل. أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. لابن تيمية. تحقيق: محمد رشاد سالم. دار الكنوز الأدبية. ط.د، ت.د.

٦٩ - دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة» . لأحمد بن محمد بن أحمد جلي. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الرياض- السعودية. ط٢، ت١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٧٠ - الدر النضيد على أبواب التوحيد . لسليمان بن عبدالرحمن الحمدان. المطبعة السلفية. ومكتبتها. القاهرة - مصر. ط١، ت١٣٩٦هـ.

٧١ - دعوة التوحيد. أصولها - الأدوار التي مرت بها - مشاهير دعاتها. لمحمد خليل هراس. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. ط١، ت١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٧٢ - دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية . جمع وتحقيق : محمد السيد الجليند . دار الأنصار . القاهرة- مصر . ط١ ، ت١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

٧٣ - الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان . للدكتور : محمد عبدالله دراز . دار القلم . الكويت . ط٢ ، ت١٣٩٠هـ-١٩٧٠م .

(ذ)

٧٤ - الذخيرة . لعلاء الدين علي الطوسي . عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت- لبنان . ط١ ، ت١٩٨٢م .

(ر)

٧٥ - الرد على المنطقيين . للإمام ابن تيمية . إدارة ترجمان السنة . لاهور - باكستان . ط٢ ، ت١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .

٧٦ - رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين . للإمام النووي . تحقيق : عبدالله أحمد أبوزينة . الناشر : وكالة المطبوعات . الكويت . ودار القلم . بيروت- لبنان . ط . د ، ت . د .

(ز)

٧٧ - زاد المسير في علم التفسير . لأبي الفرج ابن الجوزي . خرج آياته وأحاديثه : أحمد شمس الدين . دار الكتب العلمية . بيروت- لبنان . ط١ ، ت١٤١٤هـ- ١٩٩٤م .

٧٨ - زاد المعاد في هدي خير العباد . لابن القيم الجوزية . تحقيق : شعيب الأرنؤوط . عبدالقادر الأرنؤوط . مكتبة الرسالة . بيروت- لبنان . مكتبة المنار الإسلامية . الكويت . ط١٥ ، ت١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

٧٩ - كتاب الزهد والرقاق. للإمام الشيخ عبدالله بن المبارك. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. الناشر: مجلس إحياء المعارف. ماليكاون - ناسك - الهند. ط. د، ت١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.

(س)

٨٠ - سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. لمحمد بن ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. ط. د، ت. د.

٨١ - سنن ابن ماجة. للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني. حقق نصوصه: محمد فؤاد عبدالباقي. الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط. د، ت. د.

٨٢ - سنن أبي داود. للإمام الحافظ أبي داود سليمان الأشعث السجستاني. ومعه كتاب معالم السنن للخطابي. إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس. عادل السيد. دار الحديث طباعة ونشر وتوزيع. حمص - سوريا. ط١، ت١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٨٣ - سير أعلام النبلاء. للإمام شمس الدين الذهبي. أشرف على تحقيق الكتاب وخرج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. بيروت- لبنان. ط٧، ت١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٨٤ - السيرة النبوية لابن هشام. أبي محمد عبدالملك بن هشام. حققها: سعيد محمد اللحام. دار الفكر: للطباعة والنشر. بيروت- لبنان. ط. د، ت١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٨٥ - السيرة النبوية وأخبار الخلفاء. للإمام الحافظ أبي حاتم ابن حبان. صححه وعلق عليه: الحافظ السيد. وعزيز بك. وجماعة من العلماء. دار الفكر. مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت- لبنان. ط١، ت١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(ش)

٨٦ - الشامل في أصول الدين. لإمام الحرمين الجويني. حققه: على سامي النشار. فيصل بدير عون. سهير محمد مختار. الناشر: منشأة المعارف. الاسكندرية- مصر. ط.د، ت١٩٦٩م.

٨٧ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب. للمؤرخ الفقيه الأديب أبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي. دار إحياء التراث العربي. بيروت- لبنان. ط.د، ت.د.

٨٨ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم. للإمام أبي القاسم هبة الله اللالكائي. تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. دار طيبة للنشر والتوزيع. الرياض- السعودية. ط٣، ت١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٨٩ - شرح الأصول الخمسة. للقاضي عبدالجبار. تعليق: أحمد بن الحسين. حقق وقدم له: عبدالكريم عثمان. الناشر: مكتبة وهبة. شارع الجمهورية - بعابدين - مصر. ط.د، ت١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

٩٠ - شرح الطحاوية في العقيدة السلفية. للعلامة صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مكتبة الرياض الحديثة. الرياض- السعودية. ط.د، ت١٣٧٣هـ.

٩١ - شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية. تأليف: محمد خليل هراس. راجعه: عبدالرزاق عفيفي. الناشر: محمد عبدالمحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة- السعودية. ط٣، ت.د.

٩٢ - شرح المقاصد، مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني. تحقيق: عبدالرحمن عميرة. تصدير: صالح موسى شرف. عالم الكتب. بيروت - لبنان. ط١، ت١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٩٣ - الشرح الممتع على زاد المستقنع. لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. اعتنى بالتصحيح: سليمان بن عبدالله بن حمود أباالخيل. وخالد بن علي بن محمد المشقيح. مؤسسة آسام للنشر. الرياض - السعودية. ط٤، ت١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٩٤ - شعب الإيمان. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بيومي زغلول. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. ط١، ت١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٩٥ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. لابن القيم الجوزية. تحرير: الحساني حسن عبدالله. مكتبة دار التراث. القاهرة- مصر. ط.د، ت.د.

(ص)

٩٦ - صحيح البخاري. للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. دار الفكر. ط.د، ت.د.

٩٧ - صحيح مسلم. للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت- لبنان. ط١، ت١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

٩٨ - صحيح مسلم بشرح النووي. تحقيق: عبدالله أحمد أبورينة. الشعب. القاهرة- مصر. ط.د، ت.د.

٩٩ - الصفدية . لابن تيمية . تحقيق : الدكتور : محمد رشاد سالم . مكتبة ابن تيمية للنشر . القاهرة- مصر . ط٢ ، ت١٤٠٦هـ .

١٠٠ - صفوة الصفوة . لابن الجوزي . ضبطها وكتب هوامشها : إبراهيم رمضان . وسعيد اللحام . دار الكتب العلمية . بيروت- لبنان . ط١ ، ت١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

١٠١ - صيد الخاطر . لأبي الفرج ابن الجوزي . دار الأرقم بن أبي الأرقم . للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت- لبنان . ط . د ، ت . د .

(ط)

١٠٢ - الطب من الكتاب والسنة . للإمام موفق الدين عبداللطيف البغدادي . حققه : عبدالمعطي أمين قلعجي . توزيع دار الباز عباس أحمد الباز . مكة- السعودية . نشر دار المعرفة . بيروت- لبنان . ط١ ، ت١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

١٠٣ - طريق الهجرتين . وباب السعادتين . لابن القيم الجوزية . تحقيق : عبدالله بن إبراهيم الأنصاري . مطابع الدوحة الحديثة . الدوحة- قطر . ط . د ، ت . د .

(ع)

١٠٤ - العصر الجاهلي . الدكتور شوقي ضيف . دار المعارف . القاهرة- مصر . ط٨ ، ت . د .

١٠٥ - عقائد الثلاث والسبعين فرقة . لأبي محمد اليمني . تحقيق : محمد بن عبدالله الغامدي . مكتبة العلوم والحكم . المدينة المنورة- السعودية . ط١ ، ت١٤١٤هـ .

١٠٦ - عقائد السلف للأئمة : أحمد بن حنبل . والبخاري . وابن قتيبة . وعثمان الدارمي . تحقيق : علي سامي النشار . عمار جمعي الطالبي . الناشر منشأة المعارف . الاسكندرية- مصر . جلال حزي وشركاءه . ط . د، ت١٩٧١م .

يتضمن الكتاب :

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد بن حنبل .

(٢) كتاب خلق أفعال العباد للإمام البخاري .

(٣) كتاب أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل للبخاري .

(٤) كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للإمام ابن قتيبة .

(٥) كتاب الرد على الجهمية للإمام الدارمي .

(٦) كتاب رد الإمام الدارمي على المريسي .

(٧) ملحق من التفسير .

١٠٧ - العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية . للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عبدالله الهادي . تحقيق : محمد حامد فقي . دار الكتب العلمية . بيروت- لبنان . ط . د، ت . د .

١٠٨ - عقيدة المؤمن . لأبي بكر الجزائري . دار الشروق . جدة- السعودية . ط٦ ، ت١٤١٣هـ-١٩٩٢م .

١٠٩ - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية . لإمام الحرمين الجويني . تحقيق : أحمد حجازي السقا . الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة- مصر . ط١ ، ت١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

١١٠ - علماءنا . إعداد فهد البدراني . فهد البراك . توزيع مؤسسة الجريسي . الرياض- الدمام- القصيم- أبها- السعودية . مطابع الفرزدق التجارية . الرياض- السعودية . ط٢ ، ت١٤١٠هـ.

١١١ - العلم يدعو للإيمان . لكرسي موريسون . ترجمة : محمود صالح الفلكي . دار القلم . بيروت- لبنان . ط١ ، ت١٩٨٦م .

١١٢ - عمدة القارئ شرح صحيح البخاري المسمى «بالعيني على البخاري» . لبدر الدين العيني . دار الفكر . بيروت- لبنان . ط . د ، ت . د .

(غ)

١١٣ - غاية المرام في علم الكلام . لسيف الدين الأمدي . تحقيق : حسن محمود عبداللطيف . مطابع الأهرام التجارية . ط . د ، ت١٣٩١هـ .

(ف)

١١٤ - فتاوي اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء . جمع وترتيب : الشيخ أحمد بن عبدالرزاق الدويش . مكتبة المعارف بالرياض - السعودية . ط٢ ، ت١٤١٢هـ .

١١٥ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري . للإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني . راجعه : قصي محب الدين الخطيب . رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه : محمد فؤاد عبدالباقي . قام بإخراجه وتصحيح تجاربه : محب الدين الخطيب . دار الريان للتراث . القاهرة- مصر . ط١ ، ت١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

١١٦ - فتح القدير . الجامع بين الرواية والدراية في علم التفسير . لمحمد بن علي الشوكاني . شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده . مصر . ط٢ ، ت١٣٨٣هـ-١٩٦٤م .

١١٧ - فتح المجيد شرح كتاب التوحيد . للشيخ عبدالرحمن بن حسن آل الشيخ . تحقيق : محمد حامد الفقي . توزيع دار الباز للنشر والتوزيع . عباس أحمد الباز . مكة المكرمة - السعودية . مطبعة السنة المحمدية . القاهرة- مصر . ط٧ ، ت١٣٧٧هـ-١٩٥٧م .

١١٨ - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . لابن تيمية . تصحيح وتعليق : محمود عبدالوهاب فايد . دار الفكر . ط . د ، ت . د .

١١٩ - الفرق بين الفرق . وبيان الفرقة الناجية منهم . لعبدالقاهر البغدادي . دار الآفاق الجديدة . بيروت- لبنان . ط٢ ، ت١٩٧٧م .

١٢٠ - الفصل في الملل والأهواء والنحل . للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري . وبهامشه الملل والنحل . للإمام أبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني . دار المعرفة للطباعة والنشر . بيروت- لبنان . ط٢ ، ت١٣٩٥هـ-١٩٧٥م .

١٢١ - فصوص الحكم . والتعليقات عليه . لمحي الدين بن عربي . الإسكندرية- مصر . ط . د ، ت١٣٦٥هـ-١٩٤٦م .

١٢٢ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة . لأبي القاسم البلخي . والقاضي عبدالجبار . والحاكم الجشمي . حققها : فؤاد سيد . الدار التونسية للنشر . تونس . ط . د ، ت . د .

١٢٣ - الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . محمد البهي . دار المعارف بمصر . ط١٠ ، ت١٩٨٩م .

١٢٤ - فلسفة ابن رشد يحتوي على كتابين: فصل المقال. والكشف عن مناهج الأدلة. لابن رشد. دار العلم للجميع. سوريا. ط٢، ت١٣٥٣هـ-١٩٣٥م.

١٢٥ - الفوائد. لابن القيم الجوزية. تخريج وحواشي: أحمد راتب عرموش. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. ط٨، ت١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١٢٦ - في الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيق. للدكتور: إبراهيم مدكور. دار المعارف بمصر. ط٣، ت. د.

(ق)

١٢٧ - القاموس المحيط. للفيروزبادي. دار المعرفة. بيروت- لبنان. ط. د، ت. د.

١٢٨ - القانون في الطب. لابن سينا. شرح وترتيب: جبران جبور. تعليق: أحمد شوكت الشطي. مكتبة المعارف. بيروت- لبنان. ط٣، ت١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٢٩ - القصور العوالي. ج١. لأبي حامد الغزالي. يتضمن: القسطاس المستقيم. منهاج العارفين. الرسالة اللدنية. فيصل التفرقة. أيها الولد. جمع: محمد مصطفى أبوالعلا. يطلب من مكتبة الجندي. مصر. دار الطباعة المحمدية. القاهرة- مصر. ط٢، ت١٩٧٠م-١٣٩٠هـ.

١٣٠ - القصور العوالي. ج٢. لأبي حامد الغزالي. يتضمن: مشكاة الأنوار. رسالة الطير. الرسالة الوعظية. الجام العوام. المظنون به على غير أهله. الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية. تحقيق: محمد أبوالعلا. مكتبة الجندي. مصر. دار الطباعة المحمدية. القاهرة- مصر. ط٢، ت١٩٧٠م- ١٣٩٠هـ.

١٣١ - قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد. لأبي طالب المكي. وبهامشه كتابين: كتاب سراج القلوب وعلاج الذنوب. لأبي علي زين الدين المعبري. وكتاب حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب. لعماد الدين الآمدي. دار صادر. ط.د، ت.د.

١٣٢ - القول السديد شرح كتاب التوحيد. للإمام محمد بن عبدالوهاب. تأليف: عبدالرحمن ناصر السعدي. دار الوطن للنشر. الرياض- السعودية. ط١، ت١٤١٢هـ.

١٣٣ - القول المفيد على كتاب التوحيد. شرح فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. اعتنى به جمعاً وترتيباً وتصويباً: سليمان بن عبدالله بن حمود أباالخيل. وخالد بن علي بن محمد المشيقح. دار العاصمة للنشر والتوزيع. الرياض- السعودية. ط١، ت١٤١٥هـ.

(ك)

١٣٤ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. لأبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري. ومعه حاشية السيد الشريف الجرجاني. وكتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. للإمام ناصر الدين ابن المنير. وبآخره: تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيات. للعالم محب الدين أفندي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ط١، ت١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

(ل)

١٣٥ - لسان العرب. ابن منظور. علق عليه ووضع فهارسه: علي شيري. مؤسسة التاريخ العربي. بيروت- لبنان. ط٢، ت١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٣٦ - لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم. لمحمد رشيد رضا. مراجعة: خالد فاروق. دار البشر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة- مصر. ط.د، ت.د.

١٣٧ - اللمع. لأبي نصر السراج الطوسي. تحقيق: عبدالحليم محمود. طه عبدالباقي سرور. دار الكتب الحديثة بمصر. ومكتبة المثنى ببغداد- العراق. ط.د، ت١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

١٣٨ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية. للعلامة محمد السفاريني الحنبلي. تعليق: عبدالرحمن أبابطين. وسليمان بن سحمان. المكتب الإسلامي. بيروت- لبنان. دار الخاني. الرياض- السعودية. ط٣، ت١٤١١هـ-١٩٩١م.

(م)

١٣٩ - مباحث في إعجاز القرآن. للدكتور مصطفى مسلم. دار المنارة للنشر والتوزيع. جدة- السعودية. ط١، ت١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٤٠ - مبحث عن القوى النفسانية. أو النفس على سنة الإختصار. لابن سينا. عني بالضبط: ادورد كرنيليوس فنديك. دار العلم للجميع. سوريا.

١٤١ - مجلة الباحث. العدد الأول «١٩». أيلول - تشرين أول - سبتمبر- أكتوبر- عام ١٩٨١م.

١٤٢ – مجموعة الرسائل الكبرى . لابن تيمية . دار إحياء التراث العربي . بيروت – لبنان . ط . د، ت . د .

١٤٣ – مجموعة الرسائل والمسائل . لابن تيمية . خرج أحاديثه وعلق حواشيه : محمد رشيد رضا . لجنة التراث العربي . ط . د، ت . د .

١٤٤ – مجموعة فتاوي ابن تيمية . جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي . الناشر مكتبة ابن تيمية . القاهرة – مصر . ط . د، ت . د .

١٤٥ – المحيط بالتكليف . للقاضي عبدالجبار . جمع الحسن بن أحمد بن متوية . تحقيق : عمر السيد عزمي . مراجعة أحمد فؤاد الأهواني . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر . الدار المصرية للتأليف والترجمة . ط . د، ت . د .

١٤٦ – مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم . لمحمد بن عبدالوهاب . المكتبة الفيصلية . مكة المكرمة – السعودية . ط . د، ت . د .

١٤٧ – مختصر طبقات الحنابلة . للإمام محمد بن جميل المعروف بابن شطي . دراسة : فواز أحمد زمرلي . دار الكتاب العربي . بيروت – لبنان . ط١ ، ت١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

١٤٨ – مختصر الفتاوي المصرية . لابن تيمية . أشرف على تصحيحه : عبدالمجيد سليم . صححه : محمد حامد فقي . مطبعة السنة المحمدية . ط . د، ت١٣٦٨هـ-١٩٤٩م .

١٤٩ – مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . للإمام ابن القيم الجوزية . تحقيق محمد حامد فقي . دار الكتاب العربي . بيروت – لبنان . ط٢ ، ت١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

١٥٠ - مذاهب الإسلاميين. عبدالرحمن بدوي. ج١ . المعتزلة والأشاعرة. دار العلم للملايين. بيروت- لبنان. ط٣، ت١٩٨٣م.

١٥١ - المسائل المشتركة بين أصول الدين وأصول الفقه. لمحمد العروسي عبدالقادر. دار حافظ للنشر والتوزيع. شارع الجامعة. جدة- السعودية. ط١، ت١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٥٢ - المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة. جمع وتحقيق: عبدالإله بن سليمان بن سالم الأحمدي. دار طيبة للنشر والتوزيع. الرياض- السعودية. ط١، ت١٤١٢هـ.

١٥٣ - المستدرك على الصحيحين. للإمام أبي عبدالله الحاكم النيسابوري. وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت- لبنان. ط.د، ت.د.

١٥٤ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد. لحافظ بن أحمد الحكمي. المطبعة السلفية. ومكتبتها. ط.د، ت.د.

١٥٥ - مع الأنبياء في القرآن الكريم. لعفيف عبدالفتاح طبارة. دار العلم للملايين. بيروت- لبنان، ط٥، ت١٩٨٥م.

١٥٦ - المعتزلة بين القديم والحديث. محمد العبدة- طارق عبدالحليم. دار الأرقم. برمنجهام. ط١، ت١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

١٥٧ - معجزات الشفاء في الحبة السوداء والعسل والثوم والبصل. أبوالفداء محمد عزت عارف. دار المطبوعات الحديثة. جدة- السعودية. ط١، ت١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٥٨ - المعجم الصوفي «الحكمة في حدود الكلمة». د. سعاد الحكيم. أستاذة التصوف في الجامعة. دندرة للطباعة والنشر. ط١، ت١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٥٩ - المعجم الفلسفي. تقديم إبراهيم مدكور. مجمع اللغة العربية. عالم الكتب. بيروت- لبنان. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. القاهرة- مصر. ط.د، ت١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٦٠ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. رتبه ونظمه: لفيف من المستشرقين. مكتبة بريل في مدينة لندن. ط.د، ت١٩٣٦م.

١٦١ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضعه محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت - لبنان. ط.د، ت.د.

١٦٢ - مع الطب في القرآن الكريم. تقديم ناظم نسيمي. تأليف: عبدالحميد دياب. وأحمد قرقوز. مؤسسة علوم القرآن. دمشق - سوريا. ط١، ت١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

١٦٣ - المغني. لموفق الدين بن قدامة المقدسي. ويليه الشرح الكبير. لشمس الدين أبي الفرج بن قدامة المقدسي. دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. ط.د، ت١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٦٤ - المغني في أبواب التوحيد والعدل. للقاضي عبدالجبار. تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني. مراجعة: إبراهيم مدكور. إشراف: طه حسين. وزارة الثقافة والإرشاد القومي. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. مصر. ط١، ت١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.

١٦٥ - مفتاح دار السعادة. للإمام ابن القيم الجوزية. تحقيق: محمد بيومي. مكتبة الإيمان. القاهرة- مصر. ط.د، ت.د.

١٦٦ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. لأبي الحسن الأشعري. عني بتصحيحه: هـ. ريتر. مطبعة الدولة. اسطنبول - تركيا.

١٦٧ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . لأبي الحسن الأشعري . تحقيق : محمد محي الدين عبدالمجيد . المكتبة العصرية للطباعة والنشر . بيروت-لبنان . ط.د، ت١٤١١هـ-١٩٩٠م .

١٦٨ - مناقب الإمام أحمد بن حنبل . أبوالفرج ابن الجوزي . دار الآفاق الجديدة . بيروت-لبنان . ط١ ، ت١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

١٦٩ - من أوجه الإعجاز العلمي للقرآن الكريم في عالم النبات . د: قطب عامر فرغلي . د: السيد محمد زيان . إشراف : د: عبدالله بن عبدالعزيز المصلح . رابطة العالم الإسلامي . المجلس الأعلى العالمي للمساجد . هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة . مكة المكرمة- السعودية . ط١ ، ت١٤١٧هـ .

١٧٠ - منطق تهافت الفلاسفة المسمى «معيار العلم» . للإمام الغزالي . تحقيق : سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة- مصر . ط٢ ، ت١٣٧٩هـ-١٩٦٠م .

١٧١ - منهاج السنة النبوية . لابن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . مؤسسة قرطبة . ط١ ، ت١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

١٧٢ - المنهج الإيماني للدراسات الكونية في القرآن الكريم . لعبدالعليم عبدالرحمن خضر . الدار السعودية للنشر والتوزيع . جدة- السعودية . ط٣، ت١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

١٧٣ - المواقف في علم الكلام . لعضد الدين الإيجي . عالم الكتب . بيروت- لبنان . توزيع مكتبة المتنبي . القاهرة- مصر . مكتبة سعد الدين . دمشق-سوريا . ط.د، ت.د .

١٧٤ - المواقف في علم الكلام . لعضد الدين الإيجي . عالم الكتب . بيروت- لبنان . ط.د، ت.د .

١٧٥ - موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية. المعروف بالكشاف اصطلاحات الفنون. للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي. شركة خياط للكتب والنشر. بيروت- لبنان. ط. د، ت. د.

(ن)

١٧٦ - كتاب النبوات. لابن تيمية. دار الفكر. ط. د، ت. د.

١٧٧ - النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. لابن سينا. مطبعة دار السعادة. بجوار محافظة مصر. ط٢، ت١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

١٧٨ - نظرية التكليف. آراء القاضي عبدالجبار الكلامية. لعبدالكريم عثمان. مؤسسة الرسالة. بيروت- لبنان. ط. د، ت١٣٩١هـ-١٩٧١م.

١٧٩ - نهاية الاقدام في علم الكلام. لعبدالكريم الشهرستاني. حرره وصححه: الفردجيوم. مكتبة الثقافة الدينية. ط. د، ت. د.

(هـ)

١٨٠ - هدية الراغب لشرح عمدة الطالب. لعثمان بن أحمد النجدي الحنبلي. تحقيق: حسنين محمد مخلوف. دار البشير. جدة- السعودية. الدار الشامية. بيروت- لبنان. ط٢، ت١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

(و)

١٨١ - كتاب الورع. عن الإمام أحمد بن حنبل. تصنيف أبي بكر أحمد بن محمد الخلال. تحقيق: محمد السيد بسيوني زغلول. دار الكتاب العربي. بيروت- لبنان. ط. د، ت١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

انتهى

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الباب الأول

الأسباب عند أهل السنة والجماعة

الفصل الأول

الأمر باتخاذ الأسباب

الموضـــــوع	الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة

الموضـــــوع	الصفحة

الموضــــــوع	الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة

الموضـــــــوع	الصفحة

الباب الثاني

الأسباب عند المذاهب المخالفة

الفصل الأول

الأسباب عند الفلاسفة

الفصل الثاني

الأسباب عند المعتزلة.

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

الأسباب عند الأشاعرة

الموضـــــوع	الصفحة

الفصل الرابع

الأسباب عند الصوفية

الموضـــــــــوع	الصفحة

الخاتمــــــة

الفهـــــارس